ماجد الغرباوي

MAJED AL GHARBAWI

النص وسؤال الحقيقة..

نقد مرجعيات التفكير الديني



النص وسؤال الحقيقة

نقد مرجعيات التفكير الديني

الكتاب: النص وسؤال الحقيقة.. نقد مرجعيات التفكير الديني

تأليف: ماجد الغرباوي

الطبعة الأولى: 2018م

إصدار: مؤسسة المثقف العربي، سيدني – أستراليا

نشر وتوزيع: دار أمل الجديدة، دمشق – سوريا

ISBN: 978- 9933- 603- 31- 1



almothaqaf@almothaqaf.com



سورية - دمشق

جوال 00963932472096 - 00963932002126 -

هاتف: 00963112724292

M A J E D A L G H A R B A W I

ماجد الغرباوي

النص وسؤال الحقيقة

نقد مرجعيات التفكير الديني

مؤسسة المثقف العربي

دار أمل الجديدة

بشرى ..

إنها لُعبة الموت!

لكنْ...

ثَمَّةَ حقيقة أخرى!!

إليك بعد عام ونصف من رحيلك

ماجد

بـــــدءًا

لا مــراء حــول قيمــة الجهــود المكرّســة لنقــد مرجعيــات الــتفكير الــديني، وإشكاليات العقل التراثي. سواء اتفقنا أم اختلفنا معها. فهي جهود مهمة، اتسمت بثرائها الفكري والفلسفي. واستأثرت باهتمام الباحثين والدارسين. وتكمن أهميتها بحيوية مناهجها، وقدرتها على طرح الأسئلة، واختراق الممنوع واللامفكر فيه. فجميعها تراكم معرفي لمقاربة الحقيقة، وترشيد الوعي، ضمن مشاريع حضارية هادفه وفاعلة. وهذا لا يعني عدم وجود ملاحظات وتحفّظات أساسية حول مرتكزاتها التي انقلبت بدورها إلى بديهيات فرضت نفسها على الباحث. كانحياز محمد عابد الجابري للعقل المغربي ضد العقل المشرقي في مشروعه "نقد العقل العربي"، حتى اضطر جورج طرابيشي لتأليف كتاب مهم بعنوان: "نقد نقد العقل العربي". أو رهان مشاريع أنسنة المقدّس على إقصاء مطلق الدين كشرط أساس للنهضة، في مجتمع يستأثر التراث بمعظم مرجعياته العقيدية والفكرية والثقافية بل وحتى السياسية. فهي رهانات خاسرة.

المشكلة ليست في الدين كوحي إلهي، وإيمان يثري التجارب الروحية، بل في تحري مقاصده وغاياته وتوظيفه، وفهم دور الإنسان في الحياة، وقيمة العقل في تطوّره حضاريا. فثمة فهم أفقد الدين بُعده الإيجابي، وقدرته على تهذيب النفس وتنمية روح التقوى وكبح دوافع الشر. سببه فهم مبتسر لا يميّز بين القضايا المطلقة والقضايا النسبية في النصوص المقدسة. ولا يميّز بين الدين والفكر الديني، ويصر على تجريد التراث من تاريخيته والإذعان لسلطته وأحكامه. فمشكلة المشاريع الفكرية عدم تجاوزها ليقينيات مضمرة، يتأثر بها الباحث لا شعوريا، وهي على نوعين: الأول يقع ضمن فرضيات البحث. والثانية تتولد من خلاله. فتنشأ تراكمات يقينية لا شعورية جديدة. وهو أمر خارج عن إرادته أحيانا، بفعل النظام المعرفي القائم على ثقافة الفرد، فكل قراءة تخضع لإكراهات المنهج، وتستمد وجودها من ذات

القبليات. وهذا لا يبرر التراخي والتحيّز المطلق. ويتطلب يقظة دائمة لتفادي الإنزلاقات الأيديولوجية.

إن حركة الفكر لا ترتهن لأي منجز، فهي حركة دؤوبة تفرضها تجدد الإشكاليات، وكيفية فهمها ومعالجتها، وما يستجد من وعي واستفهامات ملحّة. خاصة إشكاليات الفكر الديني ومرجعياته، فثمة مساحات لم تستأثر باهتمام الباحثين، رغم خطورتها المعرفية. وما زالت مقاربة النصوص وطريقة أدائها وهي تفرض حقيقتها ومحدداتها وسلطتها تنتظر جهودا تتقصى حركة النص في طيات العقل التراثي، فهو قوامه وأساس بنيته. وليست مرجعيات التفكير الديني سوى مصفوفة نصوص تتولى عملية التفكير وإنتاج المعرفة. من خلالها يفسر العقل التراثي ظواهر الأشياء، ويفرز الحق عن الباطل. خاصة الروايات الضعيفة ذات التأثير الأقوى في تزييف الوعي، وتكريس الجهل والأمية والتخلف. ولا يكفي وعي النص ظاهرا في تفكيك تلك المرجعيات وإعادة تشكيل العقل، فهو ليس مجرد نسيج لغوي، بل سلطة تستمد صدقيتها من قبليات المتلقي ومن قوة بيانه، وقدراته البلاغية والتعبيرية، وأسلوبه في توظيف المجازات داخل النسق اللغوي، وحجم الإحالات المرجعية في إيحاءاته ورمزيته وقدرته على استغفال القارئ. لذا تجد النصوص الدينية أثرى وأقدر على مقاومة النقد والتفكيك، حينما تتجدد دلالاتها مع كل مقاربة نقدية. فلا يمكن تسوية الإشكالية ما لم نفهم تقنية أداء النص، وحجم رهاناته على ثقافة الفرد وقبلياته. بهذا يتضح أهمية نقد النص ومضمراته في تسوية إشكاليات مرجعيات التفكير الديني. ولم تعد دراسة النصوص متنا وسندا كافية في زعزعة يقينيات العقل التراثي.

الفرد يتأثر بالنص رغم علمه بضعفه أحيانا، مما يعني أن مركز اشتغال النص خارج وعي المتلقي، فهو يستهدف بنية المقولات الأساسية التي يراهن عليها في وجود حقيقته. وهذه مهمة أخرى في دراسة نقد النص، تتطلب عدة معرفية، وقدرة على التفكيك والتنقيب في أعماق النص وقبليات المتلقي، وكيفية وعيه للنص، ومدى تأثير البيئة الثقافية عليه، ورصد قنوات الإرتباط، ومعادلات إشتغال النص داخلها. وهذا ما قام به كتاب: (النص وسؤال الحقيقة.. نقد مرجعيات التفكير الديني)،

فيندرج ضمن مشروع نهضوي طموح لاستعادة وعي الفرد بعد نقد العقل الديني و مرجعياته المرتهنة في معارفها لقدسية التراث وأوهام الحقيقة، بعيدا عن المناهج العلمية، والكشوفات المعرفية الحديثة. فالكتاب يلاحق البنية المعرفية للعقل التراثي، لنقد مقولاته ومضمراته ويقينياته، وتحري مدى مطابقتها للواقع، وصدقية النصوص المؤسسة لها. ولا يكتفي بالنقد والتفكيك والتحليل، بل يواصل حفره وتنقيبه في بقع معرفية مُستبعَدة ومهمّشة، تقع ضمن المتواري واللامفكر فيه، يتوقف على استدعائها فهم الواقع ومعرفة الحقيقة. وكيفية اشتغال النص وفرض حقيقته ومحدداته، خاصة التباس المقدّس بالمدنس، والديني بالبشري، بسبب التباس المفاهيم وتزوير الوعي.

إن نقد النص هو تعبير آخر عن سؤال الحقيقة، وهذه إحدى مهام الكتاب وهو يلاحق مرجعيات التفكير الديني بحثا عن مضمراتها، لفرز ما هو نسبي، وفضح مراوغات النص وتقنياته في وجود الحقيقة، لاستعادة الوعي وإعادة تشكيل العقل وفق نظام معرفي يرتكز للدليل والبرهان في معارفة وعلومه، من أجل نهضة حضارية نستعيد بها إنسانيتنا، ونستنشق رحيق الحرية، بعيدا عن سطوة التراث، وأسطرة الرموز الدينية.

لست مع متاهات التفكيك، غير أني أسعى لأقصى ممكنات الغوص في أعماق الظواهر الاجتماعية والدينية لإدراك الحقيقة، وتقديم قراءة موضوعية، تنأى عن المراكمة فوق ركام الخراب المعرفي ودوامة التخلّف. وأطمح لرؤية مغايرة وفق مبادئ عقلية متحررة من سطوة الخرافة واللامعقول وأوهام الحقيقة، ورهاب النص وقدسيته، من أجل فهم متجدد للدين، كشرط أساس لأي نهوض حضاري، يساهم في ترسيخ قيم الحرية والتسامح والعدالة، في إطار مجتمع مدني خالٍ من العنف والتنابذ والاحتراب. يتمثل قيم التسامح والمواطنة، ويعترف بالآخر اعترافا حقيقياً. فالمشكلة الأساس تتعلق ببنية العقل، والنظام المعرفي، ونوع المفاهيم والمقولات المؤسسة لها، وطبيعة الثقافة التي تنتمي لها. فنحن بحاجة مستمرة لنقد جميع الثوابت والقناعات. فالفهم المبتسر للدين أحد الأسباب الرئيسية وراء التخلّف الحضاري، وهذا يتطلب نقد مرجعيات الفكر الديني بمنهج عقلاني جريء.

نأمل أن تكون أفكار الكتاب إضافة حقيقية تساهم في فتح آفاق رحبة لمعرفة مستنيرة، تزعزع يقينيات العقل الدوغمائي، وتجرد رجل الدين من سطوته، ليستعيد الفرد وعيه، ومكانته الحضارية.

كان هذا الكتاب ردا على سؤال عن الروايات الدينية، وطرق فرز الصحيح عن الضعيف منها. وأحسب أنه رسم صورة واضحة لدور النص وخطورته على الوعي، كمرجعية معرفية للعقل الديني، وبيان طرق اشتغاله ومراوغاته. فثمة مصفوفة يقينيات لا دليل على صدقيتها سوى روايات موضوعة، وقد ذكرت أهمها. وجاء السؤال ضمن حوار مفتوح طويل أجرته معي مؤسسة المثقف www.almothaqaf.com وهنا حصيلة أجوبة الحلقات 46 - 72. بعد توثيق ما جاء فيها من معلومات، وإجراء متطلبات البحث ككتاب.

أشكر كل من ساهم في صدوره، وساعد في تدارك هناته الطباعية واللغوية. ومن اللّه نستمد العون والسداد.

ماجد الغرباوي – أستراليا

2018 - 7 – 1

الباب الأول

النص والخطاب..
المفهوم والدلالات

الفصل الأول

المفهوم والدلالة

النص لغة: (ما لا يَحتَملُ إلاَّ معنّىً واحداً. أَو لا يَحتَمل التأويل)[1]، ويقصد به في علم أصول الفقه: ما كان "نصا"[2] في معناه. في مقابل ما كان "ظاهرا: في معناه. وكلاهما يقابل "المجمل"، الذي يتعذر ترجيح أحد معانيه. وله في العلوم الإنسانية ومناهج النقد أكثر من تعريف، ملخصها: "ما يمكن تأويله". لكنه ليس تعريفا جامعا مانعا، كما هي ضابطة التعريف منطقيا. فاقترح تعريفا أحسب أنه مستوفٍ لشروطه:

النص اصطلاحا: "ما تعددت دلالاته بتعدد قراءاته وتأويلاته المحتملة".

فيتناسب ثراء النص طرديا مع حجم إيحاءاته. ويتوقف الكشف عن المضمر من أنساقه المعرفية والثقافية، على مرونته، وأسلوبه في التعامل معه. فالنص حقل للحرث والتنقيب في أعماقه معرفياً، بحثا عن ممكناته التأويليه والمتوارية التي يتستر عليها مكر النص لغوياً.

وبهذا سيَخرج هذا التعريف الدلالات الثلاث للدال والمدلول: الدلالة التطابقية، والدلالة التضمنية، والدلالة الإلتزامية[3]. باعتبارها معانٍ ظاهرة وواضحة، لا تقبل التأويل، أو محدودة التأويل، ولو بشكل غير مباشر، كالدلالة الإلتزامية. كما سيخرج بهذا التعريف مفهوم الوصف وغيره[4]، لأنه لا يحتمل سوى معنى واحدا.

---

1 - معجم المعاني الجامع.
https://www.almaany.com/ar/dict/ar- ar

2 - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ط1، 2012م، دار العارف، بيروت، لبنان، ص: 107.

3 - للاطلاع على أنواع الدلالة، اقرا، كتاب المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر، ط 2006، دار العارف، بيروت، لبنان، ص37.

4 - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الأولى، ص101.

إضافة إلى عدم وجود اتفاق على أصل دلالة المفهوم[1]. وبالتالي ثمة فرق بين النص واللانص، رغم أن كليهما نسيج لغوي، يتكون من كلمات وجمل، ومعانٍ وألفاظ، وتراكيب لغوية، ودوال ومداليل. إلا أن النص يتصف بثراء تأويله، وقابليته للكشف عن المضمر من أنساقه.

وأما **السلطة**، فتأتي لغة من التسلّط، والسيادة، والحكم. ويراد بها اصطلاحا "الهيمنة المعرفية".

سلطة النص: تعني هيمنته المعرفية، وفرض إرادته، ومحدداته، حينما يحتكر الحقيقة أو جزأها، ضمن آلية التفكير وانتاج المعرفة. سواء كان مضمون النص مطابقا للواقع ونفس الأمر أم لا. المهم قيمة النص لدى المتلقي، وقوة حضوره وتأثيره معرفيا. فكثير من الأوهام يتعامل معها الناس كحقائق مطلقة، تمارس سلطتها أسوة بغيرها من الحقائق، ويحتكم لها العقل. لذا فالقراءة هي التي تستفز النص، وتراكم مدلولاته.

إن لكل نص سلطته، مهما كان مستواها، وقدرتها على التأثير، فثمة نصوص تندحر أمام القراءات النقدية، وأخرى تصمد، وتثري بمقاومتها فعل القراءة، وفقا لشروطها وفعلية العوامل المؤثرة فيها.

وسنركز على النص الديني، وخصوص الروايات الموضوعة، ومدى تأثير الوضع على سلطتها. وبعبارة أوضح هل الوضع يحد من سلطة الروايات المختلقة؟ ومتى؟. وكيف استطاعت بعض الروايات ترسيخ سلطتها رغم تاريخيتها، وتقادم الزمن؟. بل قد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا: إن الفكر السياسي للمسلمين أصلته روايات موضوعة كما سأبين لاحقاً. أي ليس له حقيقة خارج تلك الروايات الموضوعة، ودلالاتها. وبشكل عام تتأثر سلطة النص، وقوة هيمنته، بعدة عناصر، رغم نسبية تأثيرها، وتفاوتها من قارئ إلى آخر، منها:

---

1 - المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص258.

الأول: مصدر النص / المؤلف:

يمكن تناول النص بمعزل عن مؤلفه، لاكتشاف إيحاءاته ومضمراته، وما يبدي ويخفي من دلالات، وإحالات مرجعية، مهما تعالى. لكن لا يمكن تجاهله عندما يتعلق الأمر بتحديد سلطة النص، لتوقف حقيقتها وفعليتها على معرفة مصدره. وهذا يختلف تبعا لزاوية النظر، ومضمون النص، وما يريد أن يقوله ويؤسس له. فالمؤلف يلعب دورا أساسا في تكوين سلطة النص. وبالتالي:

- لا يمكن تجاهل مصدر النص، حينما تترتب عليه حقوق وواجبات، بل النص في هذه الحالة يستمد سلطته من مصدره، إضافة إلى طريقة بنائه وتركيبه وأدائه ودلالاته اللغوية، وما يشتمل على أوامر ونواهٍ. أي أنه يستمد سلطته ومركزيته وتأثيره من مؤلف النص، وأسلوب الخطاب في التعبير عن مضامينه. فعندما يصدر أمر من السلطات العليا بإمكانك قراءة النص بمعزل عنها، للكشف عن كواليس صدوره، وما يخفيه من تحفظات ومخاوف وتطلعات. لكن لا يمكن تحديد درجة إلزامه بمعزل عن مصدره، فهو يستمدها منه، ومن قدرته على تنفيذ وعوده. وبالتالي فهو المقوم الذاتي لسلطة النص.

- يمكن إهمال مصدر النص، عندما يؤسس لقيم أخلاقية، مادامت قيم إنسانية. فالحكمة من أي شخص صدرت فهي حكمة، لا تتوقف على مصدرها، لذا جاء في المثل "خذ الحكمة ولو من لسان مجنون". إلا في حالات التنافس القيمي، حيث تكون القيم الأخلاقية نسبية، غير محسومة نهائيا. فهنا يتدخل المصدر لحسم النزاع، لكنه في الغالب، يكرّسه. فعندما يختلف مسلم وغيره حول أية قيمة دينية، فكل يتشبث بمصدره، وعلوه، وحكمته، وربانيته، فينتهي الأمر بتكريس نسبيتها. فعندما تقرأ حكمة تقول: "النجاة في الصدق". فهي قيمة إنسانية مطلقة، لا يختلف حولها إثنان. أما لو تعلق الأمر بقيم نابعة من صميم المجتمعات المختلفة دينيا وثقافيا، فالأمر يبقى نسبيا. وفي هذا الحالة يمثل مصدرها حقيقة سلطتها.

- لا يمكن إهمال مصدر النص، عندما يؤسس لأية سلطة: سياسية أو دينية أو اجتماعية أو معرفية. لأنه المعني حقيقة بتحديد مستواها، فيكون جزءا من النص، وليس خارجا عنه. أي يجب قراءة النص بما أنه كلام الله أو قول النبي

ليستمد منهما حقيقته وسلطته. كما بالنسبة لرواية: "الخلافة في قريش" أو "الإمامة في قريش"[1]، التي غيرت مجرى الأحداث يوم السقيفة. فما كان لها أن تؤثر كل هذا التأثير لولا نسبتها للرسول. لذا قلبت موازين القوى، باعتبار قدسية النبي ووجوب طاعته قرآنيا. فسلطة النصوص المؤسسة تتوقف على معرفة مصدرها، ومدى صلاحيته وقدسيته ووجوب طاعته. بل لم يستطع هذا النص بالذات أن يؤثر في معادلة السلطة في ظل توتر الأجواء آنذاك لو لم يكن مصدره النبي. لكنه حقق مكاسب سياسية كبيرة لقريش بالذات، رغم ممارسته أعلى درجات المكر عندما مرر ما تبدو مسلمة تشريعية، حيث اعتبر مسألة السلطة وشرعية الخلافة شأناً نبوياً، وهي ليست كذلك. بل أن السلطة ضرورة اجتماعية وليست دينية. وتحدثت عنها مفصلا في أكثر من مناسبة[2].

هذه هي قوة النص وسلطته حينما يمارس مكره، ويمرر ما يريد مروره على شكل مسلّمات، لا تستوقف السامع. فلو لم تكن السلطة نبوية فسيكون قول الرسول مجرد وجهة نظر إرشادية، لكن أجواء سقيفة بن ساعدة، وما دار فيها من كلام، وجدل تصدى له كبار الصحابة من المهاجرين خاصة، أوحى بإلهية السلطة، وأنها وقف على النبي وتصريحه، وقد خص بها قريش، بل وخصوص أبي بكر. وقد صدقوه، وانحسم موقف الخلافة لصالح قريش، وفرضت القريشية شرطا في السلطة، تبناه الفكر السياسي للمسلمين فيما بعد!!.

وبالتالي فسلطة النص، تتأثر بمصدرها. وهذا لا يمنع من تناول النص بمعزل عن مصدره، ومؤلفه، وقائله، لكن لا يلغيه نهائيا. وقد شاع في النقد الأدبي في سبعينيات القرن المنصرم مفهوم موت المؤلف، وجواز تناول النص بالنقد والمراجعة، بمعزل عن كاتبه. أي تحرير النص من سلطة مؤلفه، ليكشف عن مكنوناته

---

1 - إن كثرة الاستشهاد بهذا النص / الرواية لقوة شهرته، وتأثيره في الأحداث التاريخية، فالقضية ليست شخصية بل تاريخية، توثيقية.

2 - انظر على سبيل المثال كتاب: تحديات العنف، ماجد الغرباوي، ط 2009م، العارف للمطبوعات، ومعهد الأبحاث والتنمية الحضارية، بيروت - بغداد.

وأنساقه المضمرة بنفسه[1]. ويكون الناقد أقدر على فضح مراوغاته. النص يكشف بالنقد حقائقه ومقولاته ومفاهيمه الأساسية عبر المهيمن الثقافي، مهما تستر عليه كاتبه. وهذا ما يريده الناقد الثقافي خاصة. فالتنويه باسم الكاتب يفرض على المتلقي سلطته، فيلجأ للتفسير والبيان بدلا من النقد والتنقيب. الناقد الثقافي يلاحق ما يتوارى من أنساق وقيم ومقولات تؤثر في كتابة النص. كما سيكشف الناقد الأدبي عن القيمة الجمالية للنص بمفردها، فهو لا يستمد قيمته من مصدره بل من ذات النص، فيكون تقييمه ونقده أقرب للموضوعية، بعيدا عن التحيز، ولو نسبيا لاستحالة عدم التحيز مطلقا. لتوقف كل قراءة على قبليات القارئ، فيتحيز لها لا شعورياً[2]. وهذا قانون اشتغال اللغة وإدراك المعنى.

تظهر قيمة مصدر النص أكبر في النصوص الدينية والميتافيزيقية، ويكفي أنك تعرف أن النص آية قرآنية للتراجع عن فهمك وبعض قبلياتك، وتصوراتك، لتدور في أروقة المقدّس، ومداراته ومرجعياته. بل تكون أكثر استعدادا لشطب قناعاتك أو بعضها. فمصدر النص سلطة تجبر المتلقي على التماهي معها. وبهذا تتضح قوة تأثير الروايات النبوية، رغم أن بعضها موضوع، لكنها مؤثرة، تستمد سلطتها من سلطة مصدرها، الذي يستمد بدوره السلطة من نبوته، واصطفائه من قبل الله تعالى. فقدسية المصدر وسطوته حاضرة خلال سماع الرواية.

وقد تعتبر النصوص التي تخاطب المشاعر، وتستغفل العقل مثالا لتجلي سلطة النص وقدراته المعرفية. فالمتلقي لا يتوقف مع ما يبدو مسلّمات من مفاهيم وقضايا معرفية، فيقع تحت سلطة الخطاب العاطفي. وهذا أسلوب الخطابات التعبوية والثورية والطقوسية التي تلهب حماس السامع، وتعطّل قدراته العقلية النقدية. وهي خطابات العقل الجمعي التي تراهن عليها الخطابات الأيديولوجية، سياسة أو دينية.

---

1 - أنظر للتعرف على نظرية موت المؤلف في نقد وقراءة النص: كتاب: موت المؤلف للناقد الفرنسي رولان بارت، حيث ينفي صدور النص الأدبي عن المؤلف، ويعتقد إنما هو إعادة إنتاج لنصوص سابقة. وهذا صحيح لكن لا يلغي دور قائله. والتفصيل في محله.

2 - أنظر: الغرباوي، ماجد، مفهوم النقد الثقافي، على الرابط أدناه.

http://www.almothaqaf.com/c/c1d- 2/919701

الثاني: النص

النص بطبيعته مستغرق في صمته، يخفي دلالاته، وأسراره ورمزيته، لا تستنطقه سوى القراءة الموغلة في نقدها، وتفكيكها لتراكم طبقاته المتوارية، بحثاً عن ركائز سلطته وطريقة أدائها ضمن نسيجه اللغوي. فالنص، خاصة النص الميتافيزيقي، يخشى الفضيحة المعرفية، حفاظاً على سلطته، وهيمنة مفاهيمه، فيرتكز في أدائه وسلطته إلى بُنيتين، ظاهرية تستمد وجودها من نسق دواله، وترابط كلماته وجمله، وأسلوبه التعبيري، وطبيعة المرجعيات التي تحيل عليها، والمراوغات التقنية التي توظفها في تمرير مداليلها. وبُنية مضمرة يرتكز لها عادة في تمرير ما يريده دون أن يبوح بها. لذا سلطة النص سلطة معقدة، من خلالها تتجلى قوة النص وقدرته على فرض حقيقته. فالنص ليس مجرد نسيج لغوي بل يتمتع بسلطة يستمد بعضها من قوة بيانه، وقدراته البلاغية التعبيرية، وأسلوبه في توظيف المجازات داخل النسق اللغوي. وحجم الإحالات المرجعية في إيحاءاته ورمزيته وقدرته على استغفال القارئ. لذا تجد النصوص الدينية أثرى وأقدر على مقاومة النقد والتفكيك، حينما تستجيب لكل قراءة، وتتجدد مفاهيمها مع كل مقاربة نقدية. فثراء النص لا ينفد بنقده، بل تتطور دلالاته. والجزء الثاني من سلطته يستمدها من طبيعة النص وتقنياته الدلالية والتعبيرية. فيعمل ببراعة على مستويين ويحقق كامل أهدافه في التاثير.

يمكن توضيح الفكرة بما قاله عمر بن الخطاب يوم السقيفة، قبل مبايعة أبي بكر للخلافة، ما دمنا بصدد دراسة الروايات الموضوعة والنصوص التي تنتمي لها بشكل غير مباشر، وقدرتها على حسم الأمور، عندما يراد توظيفها لغايات محددة. حيث قال كلاما مهّد لا شعوريا لحسم الخلافة، قبل أن يروي أبو بكر حديث الخلافة في قريش. قال عمر: "معاذ الله أن أخالف خليفة رسول الله في اليوم مرتين"!!![1]. فوصف أبا بكر بخليفة رسول الله، رغم أن الخلافة لم تحسم بعد، وما زال الجدل محتدما حولها في سقيفة بني ساعدة. قد يقصد عمر بكلامه الخلافة العامة، فأبو بكر صاحب رسول الله ولا يستبعد أنه أخلفه في أمر من

1 - الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري،ج3، ط 1998م، بيروت، دار الفكر، ص255.

الأمور المهمة كصلاة الجماعة مثلا، والتبليغ نيابة عنه، فهو أمر طبيعي، تفرضه الصحبة، وسابقة أبي بكر في الإسلام، وتقدمه على الصحابة، ورفيقه في الغار، عند هجرته من مكة إلى المدينة. فربما قصد خلافته للرسول في هذه الأمور تحديداً، فلا تشمل الخلافة السياسية ولا يصدق التعميم، حتى للخلافة الدينية، إلا بنص صريح واضح، وهو مفقود بالضرورة. غير أن عبارة "خليفة رسول الله" في هذه الأجواء بالذات، قد أحالت المتلقي لا شعورياً لموضوع الخلافة السياسية التي انعقدت من أجلها السقيفة وإن لم يقصدها ذاتاً. فارتكز في أذهان الحاضرين كأن خلافة أبي بكر تحصيل حاصل، أو قضية محسومة مسبقا من قبل النبي. فرجل مثل عمر لا يقول جزافا في نظرهم. دون الالتفات لمراوغات كلامه، حينما تعاملوا مع ظاهره، لذا كانت خطوة مهمة باتجاه حسم الخلافة. وهكذا لعبت سلطة النص من خلال مكره ومراوغات أسلوبه، فغيرت مواقفهم.

الثالث: قراءة النص

لا توجد سلطة للنص ومصدره خارج فعل القراءة. والمتلقي هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل، من خلال منظومته المعرفية القابعة خلف قبلياته ويقينياته. لذا يختلف فهم النص من شخص إلى آخر حسب ثقافته ووعيه وإدراكه وقدرته على النقد والتحليل والمحددات الفكرية والعقيدية. فقداسة القرآن مثلا تستولي على المؤمن بما يملك من تصورات ويقينيات حول الخالق وقدراته اللامتناهية، فيقبع تحت سلطة القداسة وهو يتدبر آياته، ويركز جهده على فهم النص، دون نقده أو محاكمة مصدره. بينما يختلف الأمر بالنسبة لغير المؤمن، فينقد النص المقدّس أسوة بأي نص غيره، بل ويتوغل فيه، لا لفهمه فقط بل للتعرّف على مصدر سلطته، وتعرية تقنياته، للكشف عن ملابساته، ومراوغاته، فيصف إله المسلمين بالجبار، المتسلط، العنيف، بينما يصف إله عيسى بالمودة والرحمة، رغم وحدة المصدر حسب الفرض. ويقول عن إله موسى قنوط، غاضب. والسبب أنه حر في تغيير زاوية النظر بما يلائم هدفه من القراءة. وهذا لا يتقاطع مع موضوعيته، بل الموضوعية أكثر قدرة على التحرك.

فلا دلالة للنص وسلطته خارج الفضاء المفاهيمي للمتلقي. فترى العقل التراثي مثلا يخشع أمام النصوص الغيبية، والروايات التي تتحدث عن معاجز وكرامات الصالحين، وقد يعيد العقل تشكيلها ومنحها أبعادا أسطورية أنسجاماً مع توجهاته وثقافته. بينما يتوقف العقل البرهاني في قبولها، ما لم يرتكز يقينه لمبادئ عقلية، منطقية أو فلسفية. فينبغي للنقد، كي يكون نقدا معرفيا منتجا، أن لا يكتفي بتفكيك النص، وتحليل ثوابته، ومقوماته، ومعرفة طبيعة علاقته بالمتلقي، بل يجب عليه التوغّل أيضا في أعماق المتلقي، وتقصي مداراته المعرفية، وكشف تقنياته وأدواته في وعي النص، والأسباب المؤثرة فيه. فخلفية المتلقي لا تنفك عن النص وتقنياته في وعي حقيقته وسلطته.

ولعل أوضح مثال تفاوت الخطاب العاطفي في تأثيره على المتلقي، كل حسب استعداده وأرضيته الثقافية والعاطفية، وشدة مأساوية المشهد. صحيح أن هذا الأمر يرتبط بمشاعر فطرية، إلا أن سبب التفاوت هو ثقافة الفرد الراسية في أعماقه، والتي تتحكم بوعي الحدث التراجيدي، وفهم خطابه، فهي سر تفاوت تفاعل الناس معه. وبالتالي فهناك ثقافة مسؤولة عن فهم النص ومحدداتها وراء ما يطرحه من حقائق. فالحقيقة لا تكون حقيقة إلا في ذهن المتلقي، حينما تغدو سلطة مؤثرة. ومعنى أن تكون الحقيقة سلطة مؤثرة، أي تصبح مرجعية تفرض محدداتها على تفكير الفرد، في قراءاته لنصوص ترتبط بعلاقة ما بتلك الحقيقة. فمثلاً، يُعتبر المعاد حقيقة مطلقة بالنسبة للمؤمن رغم ميتافيزيقيته، فتنتابه رهبة عندما يقرأ مشاهد يوم القيامة عبر آيات الكتاب الكريم والروايات التي تتحدث عنه. فأصبح الغيب حقيقة بفعل ثقافة تكوّنت عبر تراكمات تاريخية، شاركت في تكوينها عوامل شتى، كالبيئة والتعليم والعادات والتقاليد والشعائر والطقوس والخطاب الديني والتراثي والظروف النفسية والاجتماعية والتربوية المحيطة بالمتلقي، إضافة إلى وعيه واستعداده ومدى إدراكه ويقظته. بل والثقافة هي المسؤولة عن التحيّز في قراءة النص وفهم دلالاته، وما من قراءة إلا وخلفها ثقافة تفرض محدداتها عليها، لذا فالقراءة البريئة مطلقا للنص ضرب من الخيال. والتحيز قدر القارئ، مهما بالغ في موضوعيته واستقلاليته، لأنها حتمية النظام المعرفي التي يتوقف عليها فعل القراءة.

فالجميع محكوم لقبلياته وثقافته وأحكامه. والكل يرسف في أغلاله، تطوقه أوهام الحقيقة، ومغالطات التفوق، ونرجسية الأنا. ولا خلاص للفرد من سجونه إلا بمواصلة النقد والتفكيك، وتجاوز رهاب الحقيقة. كما لو انتقل العقل في قراءته للنصوص من منهج مطلق التسليم للغيب والخرافة، وعدم مساءلة التراث، إلى منهج عقلي نقدي، يفكك ويحلل كل معلومة ومفهوم ومقولة داخل النص، فيتجهز بمفاهيم ومنظومة معرفية مغايرة، تعيد تشكيل العقل، بعد تحديث بنيته وأنساقه المسؤولة عن أحكامه ومفاهيمه ومقولاته المسبقة، التي بها يقرأ النص، ويكتشف مختلف مداليله. وفي هذه الحالة أيضا سيكون محكوما لقبلياته، لكن الفرق في تصوره ليقينياته. في الحالة الأولى يعتبرها نهائيات مقدّسة، تفرض سلطتها وأحكامها، وأما الحالة الثانية، فلا توجد نهائيات بل نقد مستمر لتلك اليقينيات والقبليات، في ظل مرونة عالية تسمح باستنطاق النص، وكشف مداليله والمتواري من أنساقه، وتعرية كل ما تحجبه نهائيات القراءة.

وبالتالي فقراءة النص، وطبيعة ثقافة الفرد، وما يؤمن به من حقائق ويقينيات تلعب دورا كبير في فرض سلطة النص. وهذا سر المواقف المتباينة من ذات النص. فمن يؤمن بقدسية النص ينتهي إلى نتائج تختلف عمن يرفضه.

النص والخطاب

تقدم أن سلطة النص تعني هيمنته معرفيا، وفرض إرادته، ومحدداته، حينما يحتكر الحقيقة أو جزأها، ضمن آلية انتاج المعرفة، ومرجعيات التفكير. سواء كان مضمون النص مطابقا للواقع ونفس الأمر أم لا. فيشمل جميع النصوص المؤسِسة والمدونات الأولى، بما فيها النصوص الدينية، وينفي وجود أية حقيقة مفارقة خارجها. فهي وفقا لهذا الفهم، وليدة خطاب محكوم لشرطه، حينما يوظّف النص أدواته وتقنياته، ويتستر على دوره في أصل وجودها. فالمتلقي يغفل دور النص عندما يتعامل مع الحقيقة، بفعل غواية الخطاب وقدرته على تمرير رسالته بعيدا عن دور النص. فنقد النص وتعرية حقيقته يزعزع صدقيته كمرجعية مطلقة، متعالية. ويخضع دلالاته للنقد والمراجعة لهتك قدسيته وحرمته ومعرفة حقيقته. خاصة

الحقائق الدينية والتاريخية التي يتنازع حول مضامينها ودلالاتها وتأويلاتها المسلمون. وهذا ما نحتاجه بالفعل، هو الكشف عن ألاعيب النص وتقنياته في خلق الحقيقة، وتستره على مراميه وغاياته. فثمة أوهام حول جملة قضايا، مصدرها النصوص والروايات، يتعامل معها الناس كحقائق نهائية، ومطلقات، توجه وعي الفرد، والعقل الجمعي. أوهام تستنزف طاقاتهم، وثرواتهم، وتعطل جهدهم الحضاري. تعمق شعور التفوق، وكراهية الآخر، وحرمانه، وتجاهله. فالنقد يعرّي الحقيقة من أوهامها، ويفضح الدور الحقيقي للنص في وجودها، ودور الخطاب في ترسيخ إيمان المتلقي بها. نحن نعيش أوهام الحقيقة حول الذات والآخر، والنجاة، والمستقبل. وأخطرها أوهام التفوق. أوهام كاذبة، سوّقها خطاب مؤدلج، قادر على إقناع المتلقي برسالته. فالخطاب ليس أقل خطر من النص وتقنياته في إقناع المتلقي، بل تارة تتوقف قناعة القارئ على قدرة الخطاب، وأسلوبه في الإقناع، وتمرير رسالته، رغم عدم قناعته التامة بمضمونه. الخطاب قادر على تزييف الوعي، والتستر على بعض الحقائق، حينما ينجح في تمريرها كبديهيات أو مسلّمات لا تثير شكوك المتلقي، بفعل تأثيرة، وقوة هيمنته على وعيه.

الخطاب: مخاطبة بين طرفين. وحديث موجه، يحمل رسالة يقصد اقناع المتلقي بها، مباشرة أو عبر تقنيات لغته وأساليب تعبيره. فيسعى لفرض سلطته وهيمنته على مشاعر المتلقي. فالخطاب أداة الوصول للسلطة، بمعنى الهيمنة والإقناع. فيرتهن تأثيره لتقنياته وأساليبه، وانتقائيته للمفردات اللغوية، والتوقيت الصحيح، وطبيعة المتلقي وثقافته، ومستوى وعيه. فليس بالضرورة أن يؤثر الخطاب دائماً، فهو شبكة مترابطة من العلاقات المفاهيمية، والمعارف والتقنيات اللغوية. تمتد جذورها في أعماق الثقافة والدين والتقاليد والوعي والعادات والمناسبات. فنجاح الخطاب يعبر عن جدارة أدواته وآليته واستراتيجيته في التأثير، وقدرة على اختيار المفردة الملائمة، وظرف التخاطب، وموضوعيته من خلال فهمه للواقع، وملابساته، وأولوياته، ومختلف علاقاته بالأدب والفن والعلم والدين والأخلاق والرموز. وهذا سبب تفاوته وفقا لرسالته وطبيعة الوسط الذي يقصده الخطاب. فتجد خطاب الفن والأدب والأديان، في بعض أبعاده، زاخراً برمزيته وثرائه، لا تنضب قراءته. موارب، لا يعطي نفسه

بسهولة. يخفي أكثر ممن يظهر. فهو خطاب أسطوري، تجريدي، عابر للزمان والمكان. كالأساطير القديمة التي ما زالت تحتفظ بقيمتها، رغم توالي القراءات في كل عصر وزمان، كمختلف الملاحم التي تحكي قصة الآلهة والخلق والإنسان، إضافة إلى تنوّع الطقوس الدينية والاجتماعية والعبادية، وتراث الحضارات القديمة.

لكن الأمر يختلف بالنسبة للخطاب الأيديولوجي، التعبوي، فهو يرتكز لإثارة مشاعر المتلقي، والتغلّب على وعيه من أجل نجاحه وتحقيق رسالته. وهكذا الخطاب العلمي فإنه يلجأ لاستخدام الأدلة والبراهين والاستدلال المنطقي لإقناع المتلقي. فكل خطاب يتطلب ثقافة خاصة، وبيئة حاضنة، ووعيا مناسبا. فالخطاب العاطفي لا يؤثّر في الوسط العلمي. والعكس صحيح. ولكل واحد منهما أسلوبه وتقنياته في أداء رسالته. وأيضا فإن خطابات الأديان والمذاهب لا تؤثر خارج بيئتها، وتتطلب وعيا خاصا، وعقلا ينسجم مع الغيب واللامعقول الديني. أي يتطلب عقلا قائما على الإيمان والتسليم والانقياد، بعيدا عن الأدلة والبراهين العقلية المرهقة.

السؤال المهم ماهي العلاقة بين الخطاب والعقل؟. وهو ما نحتاجه، لمعرفة حجم السلبيات المترتبة على النصوص الموضوعة والمختلقة، وخطاباتها الأيديلوجية.

والجواب: كما أن الخطاب يتحرى وعياً ملائما لدى المتلقي، كذلك العقل يطمح في خطاب ينسجم مع ثقافته وقبلياته. فتنشأ علاقة جدلية بين الخطاب والعقل. وكما أن العقل يفرض ضروراته على الخطاب، فكذلك يرقى في وعيه وإدراكه لمستوى الخطاب. فالخطاب ليس مجرد ألفاظ وجمل، بل تترتب على أدائه آثار عميقة، قد لا يُدركها الوعي في حينها، لكنها تؤثر لا شعوريا، وقد تُعيد تشكيل العقل، وترشيد وعي المتلقي. خاصة الخطابات الدينية، حيث يستولى الخطاب على مشاعر وأحاسيس الفرد، ويمرر ما يريد مروره بسهولة، حسب قدرته وكفاءة أدواته. الخطاب الديني، خطاب أيديولوجي بامتياز، يتماسك أكثر في الأجواء الروحية، التي يركن فيها العقل للسبات، ويترك للخطاب حرية التلاعب بمشاعره.

تقدم، ليس النص مصفوفة كلمات أو نسيجا لغويا، بل نصوص متداخلة في علاقة معقدة، يرتهن تأثيره لثراء مداليله المضمرة وليس المفتوحة. فالنص حزمة أنساق متواريه، تستمد وجودها من أعماق الفضاء المعرفي للفرد، وقبلياته، وثقافته،

ووعيه، ومستوى إدراكه. وهكذا الخطاب، فهو ليس مجرد كلام وتخاطب، بل يكتسب وجوده من قبلياته، وتشابك أنساقه. فالرواية الموضوعة أقدر على التأثير من الروايات الصحيحة أحياناً. لأن مسار الرواية الصحيحة من الأعلى إلى الأدنى، بينما الرواية الموضوعة تنبثق من حاجات فكرية وعقيدية وسياقات آيديولوجية، فتأتي لتسد فراغاً معرفياً، فتكون أقوى صدى في أعماق المتلقي، وأكثر تأثيرا على وعيه. ويمكن الإشارة إلى نقاط التمايز بينهما:

النص مغلق على منطوقه، مهما بلغ ثراء مداليله المضمرة. لا يتجاوزه ويبقى محاصراً بدواله، فيختلف منطوقه باختلافها. لكن تبقى مداليله مفتوحة على جميع القراءات والتأويلات والاحتمالات.

وأما الخطاب، فمتحرر نسبياً بما تقتضيه تقنيته، لكنه مغلق على رسالته، لا يمكنه التلاعب بها، بل تقتصر مهمته على إقناع المتلقي وترسيخ إيمانه. الخطاب يشغلك بمنطوقه، والنص يغريك بدلالاته. الخطاب منظومة معرفية، كما النص، يفترق عنه بأساليبه وتقنياته ومهامه، وبنيته وأنساقه. فالمائز بينهما في مجال الاشتغال، عموم وخصوص من وجه[1]، وفقا للمصطلح المنطقي. يلتقيان في بعض النقاط، ويفترقان في أخرى. رغم أن كل نص هو خطاب بالضرورة. فالمائز في كيفية الاشتغال، وهذه نقطة دقيقة جداً. للنص ضروراته التي لا يمكن للخطاب التخلي عنها في رسالته. النص منظومة معرفية، والخطاب أداته للوصول للسلطة بمعنى هيمنته.

وثمة فارق أساس بين خطاب النص، ومطلق الخطاب، بمعناه اللغوي. فيرتبط مع النص وخطابه حينما يتبنى رسالته، ويسعى لاقناع المتلقي بها، بإمكانيات واسعة، ومؤثرة. فمادة مطلق الخطاب نصوص، يعيد تشكيل أنساقها، ويستثمر خطاباتها، ويستشهد بها. وله مجالاته الأخرى التي تتناسب مع استراتيجيته في المخاطبة والتأثير. التي قد تستدعي تفصيلات واسعة، حسب أهميتها وخطورة دورها. لكن أحيانا يختلط الأمر أو يتداخل بين خطاب النص ومطلق الخطاب اللغوي، الذي هو بمعنى

---

1 - المنطق، مصدر سابق، النسب الأربعة، ص66.

المخاطبة والخطابة، حينما تستورد النصوص جميع تفصيلاته.

وعَود للروايات الموضوعة، فإن صدقية المفاهيم الدينية الغيبية، مرتهنة في حقيقتها لوجود نص يدل عليها. وخطاب يسعى لإقناع المتلقي بها. فتفتقر الحقيقة في وجودها وصدقيتها لوجود نص مؤسس. لذا يصدق أن الحقيقة الدينية وليدة النص، ولا وجود لها خارجها، لأنها قضايا غيبية، لا تخضع للتجربة والدليل الحسي. وبما أن سلطة النص هي الأخرى لا وجود لها خارج ذهن المتلقي، فالحقيقة أيضا تستمد حضورها من الفضاء المعرفي للمتلقي.

وثمة فارق بين النصوص المؤسسة وما يتلوها من نصوص متفرعة عنها، شرحاً وتفصيلاً واستدلالاً، ودفاعاً، كالآية والرواية المفسّرة لها، مثالاً لا حصراً. فالنص الثاني لا يؤسس لأصل المفهوم ابتداء، لكنه يستغل سكوت النص، وإطلاقه، وتشابهه. أو يسعى لتوظيف تلميحاته، ومورارباته، وإشاراته، ورمزيته، ومجازاته. فيتحرك في أفق الإمكان، ويبدأ بتشييد حقائقه، التي تحل تدريجياً محل النص التأسيسي، وتغدو حقيقة مطلقة، عندما تتستر على دورها في وجود الحقيقة، وينسب المتلقي مضامينها للنص المؤسس، بلا أدنى شك أو إرتياب. وهذا هو مكمن خطر الروايات الموضوعة وسحر خطابها، عندما تنجح في فرض سلطتها وهيمنتها على الوعي، فتحقق كامل أهدافها. بعد أن تتوارى الآيات تحت ركام الروايات الشارحة. ويحجب النص الثاني النص الأول ويحل محله.

فمفهوم الصُحبة الذي استمد وجوده من بعض الآيات مثلاً، كان مفهوماً بسيطاً في بدايته. ليس فيه تجريد لخصائص الصحابة، ولا ضمان بعصمتهم ومطلق عدالتهم كما تقول النصوص اللاحقة. ثم جاءت نصوص من خارج الكتاب لتخلق من الصُحبة حقيقة متعالية، وتصبح بحد ذاتها قيمة حقيقية، ومرجعية فكرية وسلوكية وأخلاقية، وصارت لها استحقاقات سياسية ومالية واجتماعية وتوثيقية. أي أن مفهوم الصُحبة تطور من مفهوم بسيط إلى كيان، ومؤسسة لها سلطتها وخطابها وقوانينها وشروطها. لقد استمد النص اللاحق شرعيته من سكوت النص الأول. وهذه هي آلية اشتغال النص، في المسكوت عنه، فيأتي النقد ليعرّي حقيته، وما يريد قوله.

وكما أن للنص منطوقه وظهوره الذي يمارس فيه غوايته، فأيضا له باطن، وداخل، متشابك، زاخر برمزيته ودلالاته، فهو عبارة عن تراكم نصوص، متشعبة في جذورها، يتستر عليها منطوق النص. فالمفهوم الجديد للصُحبة، الزاخر بدلالاته، استمد شرعيته من النص الأول. لكنه تفوق عليه، واحتل مكانته، بعد أن شيّد فوقه حقيقته وسلطته. فأصبح للصُحبة بسبب لعبة النصوص مفهوم رمزي، جرّد الصحابة من خصوصياتهم. وبات المتلقي يتعامل مع مفهوم الصُحبة بنسخة جديدة منقحة، أو نسخة رسمية محاطة بأسيجة قدسية وخطوط حمراء حديدية، ترسم مساراتها وفقا لهدفها، لكن المتلقي يتبناها بقناعة، ويرفض ما يثار حولها بفعل قوة الخطاب وتأثيره.

إن عملية استبدال النصوص لا تجري اعتباطاً، لكن القارئ بات لا يميّز بين النص التأسيسي والنص الشارح أو المفسّر، بفعل قدرة النص على التخفّي وراء لغته، وأسلوبه التعبيري، وتقنياته. خاصة مع رمزية النص الأول. وهذا خطر التراث على العقل، ما لم يتداركه النقد ويفضح ألاعيبه. فقناعة المتلقي لم تأت من فراغ، بل هي قدرة الخطاب على تزوير الحقيقة، حينما يتستر على وجهها الآخر، وينجح في إيصال رسالته، حدَ الإيمان وربما اليقين الراسخ بها.

الخطاب لا يترك المتلقي يتدبر الكلام، ويدرك مداليله ومخاتلاته، بل يملي عليه بفعل تعاليه، حتى يترسّخ إيمانه، واعتقاده وتغدو يقينيات راسخة، تقاوم جميع التحديات ما لم يفق الوعي. لهذا تجد الخطابات الأيديولوجية تتوجس من الوعي، فتسارع إلى شلّ حيويته، من خلال خطاب واحد مؤثر، يستمد حقيقته من تراكم خطابات ضمنية. وبالتالي الخطاب الأيديولوجي والديني خطاب متدفق، بفعل تعدده.

إن تأثير الخطاب وتفاوته، أمر لا مراء فيه، يرصده كل مراقب. فهناك خطاب مؤثر، وآخر فاشل رغم قوة رسالته. لذا نجحت الروايات الموضوعة في رهانها على الخطاب، ومأسسته، وفرضت نفسها على وعي المسلمين وفهمهم. فالخطاب الناجح أيديولوجياً هو الخطاب القادر على ترسيخ حقيقته لا شعورياً في أعماق المتلقي، حداً يتعذر على العقل رصد ثغراته، فينساق مع العقل الجمعي وكأنه أمام حقائق، لا تقبل الجدل والمغالطة. لذا عندما تهدأ الحالة النفسية للمتلقي ويستعيد وعيه، يضحك على

مشاعره وهي تتساق مع أوهام الخطاب. وعندما يعجز الخطاب عن إقناع المتلقي بالحقائق الغيبية والمفارقة، يلجأ، لإقناعه عاطفياً، وربط تلك المفاهيم بنجاته، وسعادته وشقائه في الآخرة. بل حتى سعادته وشقائه في الدنيا. وأحياناً يربط الخطاب تلك الحقائق العصية على الإدراك، بهوية المتلقي ووجوده الاجتماعي، حينما يحاصره نفسيا، ويضعه في عزلة اجتماعية. ويمكن أكثر من هذا حينما تصبح مسألة الإيمان بالمنظومة العقائدية والفكرية مسألة وجود. أي تغدو حقائق وجودية يتوقف عليها وجود الإنسان في الدنيا، حينما يحاصره صراع الهويات حدَ القتل، وهو ديدن الصراعات الطائفية. فلا تستغرب خطاب الفِرَق والمذاهب المتنازعة حول الحقيقة. لأنها مضطرة لخطاب اللاوعي والخرافة والعاطفة، بسبب ذات الحقيقة التي يتبناها الخطاب، فهي لا تعدو كونها تأويلات قرآنية، وروايات لا يمكن الجزم بصحة صدورها ومطابقة مضمونها. وقد تصنف ضمن اللامعقول الديني. لكن للخطابات الأيديولوجية سحرها ضمن شروط الواقع، ثقافياً ونفسياً واجتماعياً.

نموذج تطبيقي

وكمثال على قدرة الخطاب في التأثير، أنقل شاهداً من الواقع الديني، ما دام الحديث عن الروايات الموضوعة، وإلا فشواهد الخطابات الأيدولوجية كثيرة ومتنوعة، خاصة السياسية. حيث حقق هذا الشاهد نجاحاً فائقاً، على مرأى ومسمع الجميع وأنا أحدهم:

شاهدت على إحدى القنوات الفضائية العربية، في آب، عام 2001م، أستاذاً يحدّث طلابه عن أبي هريرة، الصحابي المعروف بكثرة حديثه عن رسول الله، رغم أنه لم يلتقه سوى سنتين. كان الطلاب باقة بريئة تتراوح أعمارهم بين 10 - 12 عاماً، مشدودين بذهول وتفاعل طفولي مع كلام أستاذهم بشكل فرض نفسه حتى على المشاهد. فكانت الدموع تتقافز من أعينهم، وانفعالاتهم ترسم خريطة، امتزج فيها الفرح بالحزن بالتعجب. كان يتكلم بلغة دافئة، متدفقة، ساحرة، وكان يستخدم سيمياء الإشارة ولغة الجسد، فتعلو وتهبط أنفاس الأطفال، مع نبرات صوته ونشيج حنجرته. فاستخدم خطاباً، كان ينساب إلى أسماعهم برقة وعفوية،

يستهدف مشاعرهم وعواطفهم، دون عقولهم ووعيهم، حيث صوّر الصحابي أبا هريرة ملاكا أرضيا، في طاعته، وعبادته، وفقره، وبساطته، وتميّز حافظته، واهتمام النبي المبالغ به. فأقصى خطاب التبجيل كل ما يثار حول رواياته الـ(5374) عن الرسول خلال سنتين. فأبو هريرة رغم توثيق بعضهم له، بموجب توثيقات خاصة أو عامة باعتباره أحد صحابة الرسول، لكن مازالت تلاحقه تُهم واستفهامات، حول كثرة رواياته، مقارنة بما رواه المقربون من صحابة الرسول، الذين تراوح معدل رواياتهم، بين (500 - 600) حديث. خاصة ما رواه الإمام علي، الملازم للنبي منذ هبوط الوحي، وعاصر كل صغيرة وكبيرة في حياته، فلم يرو سوى (536) حديثا!!. بل أن أبا هريرة متهم بالوضع عندما روى أحاديث انحاز بها لمعاوية ضد خصومه ومناوئيه. فكيف تسنى له رواية كل هذه الأحاديث؟ والمعروف عن النبي صمته، وقلة حديثه. لكن المعلم استطاع بلباقة خطابه أن يرسم صورة مثالية للصحابي أبي هريرة، عبر رواية تاريخية، لا يمكن أن تكون شاهدا على كلامه. لكن الأطفال حملوا بعد سماع قصته انطباعا إيجابيا راسخا، سيؤثر لا شعوريا في مواقفهم وتقييمهم للرجل فيما بعد، وسيدافعون ببراءة عن قوة حافظته باعتبارها معجزة وكرامة بسبب دعاء النبي له، فهي بالنسبة لهم بعد هذا الخطاب حقيقة مطلقة، استطاع الخطاب التربوي والنفسي تمريرها وترسيخها، دون الالتفات لدور النص في أصل وجودها وصدقيتها. بل لا أحد يلتفت لها مطلقا. فالأطفال قبل رواية أبي هريرة كانوا يجهلون حقيقته، ويجهلون جميع تفاصيل حياته لولا ما رواه عن نفسه. فالنص كان وراء خلق الحقيقة، غير أنه تستر على دوره في وجودها.

روى المعلم بأسلوب تمثيلي رواية يتحدث فيها أبو هريرة، كيف استطاع حفظ كل هذا العدد من الأحاديث، فقال: دعا النبي أبا هريرة، فدعا له بالحفظ!! يقول أبو هريرة: فصرت أسمع كلام النبي وأحفظه ولا أنساه!!!. وعندما نقرأ هذا النص التاريخي، يمكننا بسهولة كشف آليته في تمرير ما يريده، والتستر على ما يبغي التستر عليه:

أولاً، لا قيمة لأي توثيق يرويه صاحبه[1]، بل ويتهم كل من يروي توثيقا لنفسه. فمن يدعي أن النبي خصه بدخول الجنة، أو بالحفظ وعدم النسيان، أو أي ثناء، أو امتياز أو حقوق اعتبارية، استثنائية، ولم يروه غيره فلا قيمة له إلا بشروط صعبة، وبعض الفقهاء يتوقف في رواياته، وقد يسقط اعتباره لدى بعضهم[2]. والراوي هنا هو أبو هريرة ذاته، وهو الذي يقول دعا لي رسول الله بالحفظ وعدم النسيان، ولا طريق لنا آخر للتأكد من صحة عمل الرسول ودعائه له. فلا قيمة معرفية لروايته، ولا يترتب عليها أي أثر توثيقي. ويمكن اسقاطها بسهولة. ولا يقال أن الرجل كان ثقة في المرحلة السابقة فما يرويه فيما بعد صحيح. لتوقف وثاقته التي جرحتها كثرتها، على النص ذاته. لأن كثرة الرواية بحد ذاته علامة تضعيف للراوي، فكيف يمكن دفعها؟.

ثانياً: أعطت الرواية مفهوم الصُحبة صفة قدسية، جرّدت الصحابي من خصوصياته، وزكّت جميع أعماله وسلوكه وتصرفاته، مهما كانت. ومنحته استثناء، لا لشيء سوى صحبته للرسول!!، وهذا مرفوض وإن قال به بعضهم. فكل شخص بما فيهم الصحابي مرهون بعمله واستقامته، وليس هناك مجاملة أو شفاعة أو تفضيل لشخص على آخر بأي موجب، عدا عمله وسلوكه وأخلاقه التي هي

---

1 - في الصحيحين من حديث أبي هريرة ومن عدة طرق عنه – أي يروي عنه هذا الحديث الأعرج وأبو سلمة ويرويه سعيد بن المسيب رحمه الله – قال أبو هريرة: "يقولون أكثر أبو هريرة، والله الموعد، وسأحدثكم لم ذاك ؟ - لماذا أنا أكثرت – قال: كان إخواني من الأنصار يشغلهم العمل في أرضهم، وكان إخواني من المهاجرين يشغلهم الصفق بالأسواق – تجارة، كل واحد يصفق على بضاعته – وكنت إمرءاً مسكيناً من أهل الصفة وكنت ألزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على مليء بطني، فبينما نحن جلوس عنده يوماً، إذ قال: أيكم يبسط رداءه حتى أقضي مقالتي فلا ينسى شيئاً سمعه مني ؟ قال: فبسطت ردائي حتى قضى مقالته، ثم قبضته فما نسيت شيئاً بعده قط"

2 - اقرأ عن اختلاف الآراء كتب دراية الحديث، مثلا كتاب: مناهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ط1985، در الفكر، دمشق، سوريا. وكتاب: شرح البداية في علوم الدراية للشهيد الثاني، ضبط محمد رضا الجلالي.

رهان عمله. ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾[1].

ثالثاً: جعلت الرواية من حافظة وذاكرة الراوي استثناء للطبيعة البشرية. وهذا لا يمكننا الاستدلال عليه موضوعيا. خاصة أن ذاكرة الإنسان تتآكل مع تقادم عمره. ولا يمكن الاستدلال عليها بكثرة روايته، لأنها مصادرة على المطلوب.

رابعاً: أوحت الرواية بخصوصية أبي هريرة عند النبي، حتى فضّله على جميع الصحابة حينما خصه بهذا العدد الكبير من الروايات التي لم يروها أحد غيره. حتى نهاه عمر بن الخطاب وهدده بالنفي، ومنعه من التحديث[2]. والأهم أنه ليس من السابقين الأولين، ولم يلتق الرسول سوى سنتين ثم غادر المدينة، وتحوم حول رواياته شبهات كثيرة، إلا أن شرعية سياسة الخلفاء الأمويين متوقفة في بعض مقاطعها على رواياته. وهذه هي أهميتها. وبعضها الآخر فيها طعن وتشكيك بمناوئيهم، فهي سلاح ماضٍ ضد خصومهم. فمن يدافع عن رواياته إما بسبب تواضع وعيه، أو يقصد ذلك بدوافع طائفية ومذهبية.

إن خطاب المعلم حصّن طلابه ضد أي شكوك تواجههم مستقبلاً، وسوف يكون منطق التبرير سلاحهم وهم يواجهون كثرة الشكوك حوله. بل سوف لن تستفزهم رواياته مهما كانت غريبة أو مضطربة أو متحيّزة. فاستطاعت الرواية، توثيق مطلق روايات أبي هريرة. بما فيها الروايات الموضوعة من قبله. أو التي نسبت له. حيث أصبح مصدرا روائيا. فالخطاب هو الذي مهّد لتزكيته، واقصاء جميع الأسئلة والاستفسارات حول وثاقته وروایاته رغم قِصر المدة التي التقى بها النبي.

إن خطاب المعلم كان نموذجاً للخطاب الاستراتيجي، المؤثر، عندما نجح في إيصال رسالته، حداً امتلك عقول الأطفال، وترك لديهم انطباعاً مثاليا عن صحابي طالما أثيرت حوله الشبهات.

وأما الرواية التاريخية المروية عن أبي هريرة فقد حققت ما يصبو لها منطوقها،

---

1 - سورة النجم، الآيتان: 39 40.

2 - الأحاديث كثيرة، منها: ما أخرجه أبو عمر عن أبي هريرة: لقد حدثتكم بأحاديث لو حدثت بها زمن عمر بن الخطاب لضربني عمر بالدرة (أنظر: جامع بيان العلم 2 ص 121).

عندما صرفت الأنظار عن كل ما يسيء لسمعته. فاكتسب أبو هريرة مصداقية خاصة لدى الرسول، رغم عدم وجود دليل على صحتها سوى روايته. لكنها غدت حقيقة مطلقة، في ظل رثاثة الوعي، وقوة حضور المنطق الطائفي، حينما تستّرت على دورها في وجودها.

إن ما يهم في هذه الرواية ما توارى خلف النص. فقوة النص لا تقاس بمنطوقه وما يبوح به، بل بما يضمره النسيج اللغوي للنص، ودلالاته التي يتستر عليها ظاهر الكلام. الرواية كانت اعترافا صريحا بالشكوك التي تحوم حول أبي هريرة، ومدى قلقه وهي تزعزع من مصداقيته كصحابي معروف. وهذا لم تفصح عنه الرواية علانية، لولا النقد والتنقيب. ولولا قوة الخطاب التي استولى على عقول الطلاب قبل أن يفيقوا لوعيهم ويكتشفون الحقيقة بأنفسهم.

كما أكدت هذه الرواية تشبث أبي هريرة برواياته، وعدم تنصّله عنها، لكنه بحاجة لغطاء شرعي يمرر به أجندته، فوضع هذه الرواية حسبة. أي أن حركة الرجل ورواياته كانت تسير ضمن توجه سياسي – ديني هو بطله ومصدر شرعيته، في مقابل مزيد من الامتيازات.

وخلاصة الشاهد، أن النص التاريخي تستر على دوره في خلق حقيقة أسطورة ذاكرة أبي هريرة، ومكانته الخاصة عند الرسول، وراح المعلم عن قصد أو غير قصد يتكلم لا بلسان أبي هريرة بل على لسان النبي، وكأن روايته غير موجودة، والنبي يخاطب الطلاب مباشرة. وهنا نقطة قوة النص حينما ينجح في إخفاء دوره في وجود الحقيقة.

كما استطاع الخطاب بما أوتي المعلم من قدرات فائقة، على فرض أبي هريرة قدوة، ومثالا، يتمناه كل شخص لنفسه. إذ لعبت تعليقاته العاطفية دورا كبيرا في ترسيخ هذه الحقائق. حيث كان يقطع الرواية بين فترة وأخرى، ويتلو كلمات التمنى، والتعجب والانبهار، مثل: اللّٰه، اللّٰه، مَن مثل أبي هريرة في قربه من رسول اللّٰه". "يالك من صحابي جليل ضمنت مكانتك في الجنة وقربك من رسول اللّٰه"، "من مثلك يدعو له الرسول بهذا الدعاء"، وكان ينفعل مع كلامه، وكأنه قد عاشر الرجل عن قرب. فكان ممثلا بارعا، وأسلوبا فريدا في قوة تأثيره.

الخطابات المزوّرة إحدى أسباب تخلفنا، لقوة حضورها، وتشبث الناس بها. بل أن حركة المجتمع كما التاريخ عندنا تقوده نصوص، دينية أو تاريخية، صحيحة أم ضعيفة، ويبقى النهوض رهان الوعي، الذي بات يتأرجح بين مصالح سياسية، وأخرى طائفية، وثالثة شخصية ويبقى الشعب الخاسر الوحيد وهو يعيش أوهام النجاة والتفوق في ظل انحطاط حضاري مرير.

وما رواية أبي هريرة سوى مثال لطوفان من الروايات التاريخية، على مختلف المستويات، وعلى جميع المقاسات الطائفية، والمذهبية، والعنصرية.

الفصل الثاني

النص وحرية النقد

الأحاديث الموضوعة، والتقوّل على الرسول، مشكلة حقيقية، ابتلت بها العقيدة الإسلامية، وتأثر بها الفكر، وأثرّت في ثقافة المجتمع وسلوكه. وقد تفاقم الوضع طرديا كلما ابتعدنا عن عصر الوحي، حيث اتسعت الحاجة لنصوص مقدّسة تعضّد مصالح شخصية وأخرى سياسية أو دينية. وبالفعل كان لها دور خطير في قمع المعارضة وترسيخ حكم النخب القبلية على حساب الكفاءات. والسبب أن النص المقدّس سلطة عليا مؤثرة، سواء كان آية أو روايةً. وسواء كان الحديث النبوي معتبرا أو لا. فما يقوله النبي وحي سماوي لاريب فيه: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)[1]. وطاعته مفترضة على المؤمنين (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)[2]. فالرواية تستمد منه قدسيتها وتعاليها، ولها ما للآية من إلزام، أمراً ونهياً. فالقداسة سلطة معرفية موجّهة، تحد من حرية الباحث الديني، وتسلبه خيار القراءة المفتوحة للنص، عندما يفرض محدداته، ومديات الانفتاح والتنقيب. فقد يعتقد الباحث الديني أنه حيادي ويمارس كامل حريته في نقد وتفكيك النصوص المقدّسة، لكن الحقيقة أن صفته الدينية، تفرض عليه التحيّز، بشكل تقتصر قراءته على التأويل والشرح والبيان، دون النقد، فيخضع لا شعوريا لسلطة النص وقدسيته، باعتباره مطلقا. فمهمة الفقيه مثلا استنباط الأحكام من ذات النص كمرجعية معرفية نهائية لا يطالها النقد، ويُرجع الخطأ إذا وقع للتطبيق أو قصور الفهم، لأن النص الديني لا يتنازل عن عليائه، عصي على النقد والمراجعة، ينتظر من يستنطقه ويكشف مدلولاته دون المساس بقداسته. فتكون قراءة الباحث الإسلامي منحازة بالضرورة، يقتصر فيها على اقتناص مداليل تجدد رؤيته وفهمه. والبحث عن مبررات كافية لمواجهة التحديات. من هنا يصدق أن وعي الباحث الديني / الفقيه /

---

1 - سورة النجم، الآية: 3.

2 - سورة النساء، الآية: 59.

المفكر وعي مغلق، دائري، يستفزه نقد المقدّس. ويرابط داخل مدارات النص، مهما كانت قصية، إلا أنه لا يخرج عليه، ولا يشك بصدقيته. فالمعرفة الدينية محدودة الخيارات، لا تخضع للتجربة ومحاكمات العقل. وهذه هي قوة المقدّس وقوة سلطته المعرفية. فهو مجموعة تابوهات، تحد من حرية القراءة.

تارة رهاب القداسة يحول دون التعرف على تاريخ النص وفلسفته وشروط فعليته، مخافة المساس بقدسيته، فَيُؤثر الباحث التمادي بالتبرير على خدش حصانة النص. ويغفل أن النصوص جاءت لمعالجة الواقع، وفعليتها ترتبط بفعلية ظروفه، وليست أحكاما مطلقة تتعالى على شروطها التاريخية وفلسفة تشريعها. لكنه يؤمن بمثاليتها، وصلاحيتها وشمولها لكل مناحي الحياة. وباستطاعته في ضوئها التشريع داخل منطقة ما يعرف عندهم بـ"منطقة الفراغ التشريعي"، وهي كل موضوع لم يرد فيه حكم شرعي، فيتصدى الفقيه لتشريعه في ضوء النصوص والقواعد الفقهية والأصولية. فالاعتقاد السائد أن الشريعة الإسلامية شاملة لجميع مناحي الحياة، وما على الفقهاء سوى استنباط الإحكام وتعميمها، وأوضح مثال الحديث عن نظام سياسي أو إقتصادي في الإسلام، رغم تجاهل النصوص المقدّسة لهما، سوى مبادئ وقيم تصلح أن تكون أطراً أخلاقية وضوابط دينية. فيبقى الفكر الإسلامي الذي عمد إلى تأسيس نظرية في السياسة والحكم والاقتصاد، وما شيّده من نُظم فكرية ومعرفية، مجرد اجتهاد شخصي وقراءة مشروعة للنص، وحق محفوظ للفقيه والمفكر لكنها لا تكون مطلقة. غير أن دعاة الدين تعاملوا معها كحقائق نهائية يتباهون بها دليلا على قوة النظام الإسلامي وقدرته على مواكبة الحياة. وهذا نمط من الأدلجة أضرّ بمصداقية الدين، حينما تعامل معها المتشددون كمطلقات، أباحوا لأجل تحقيقها سفك دماء المسلمين قبل غيرهم. الدعاة لا يميزون بين النص وقراءة النص، ويردمون الحدود الفاصلة بين الدين وفهمه، وبين الآية وتفسيرها. فإذا كان النص مقدّسا، فإن فهمه وتفسيره جهد بشري اجتهادي، قد يُصيب وقد يُخطئ. وأدل دليل اختلاف الفتوى والتفاسير حول نفس النصوص.

إن الباحث الديني / الفقيه / المفكر / المفسّر، يقرأ من داخل النص، فيخضع لسلطته ومحدداته لا إراديا، ولا يمكنه التمرد عليه. لا لأنه لا يريد الحرية أو لا يفهم معناها، بل لأن قداسة النص هي التي تتولى هندسة قبلياته وبنيته الفكرية والمعرفية فتفرض محدداتها ومدياتها، وآلية تفسيره أو تأويله للنص، وهي التي تحدد هامش الحرية وفضاء التفكير داخلها، وهي التي تسمح أو لا تسمح له بتجاوز النص. فالحرية لا تعني بالنسبة له التحرر المطلق من قيود النص، وتجريده من سلطته، بل حركة مغلقة داخل فضائه. فهي اجتهاد في دائرة النص ومدياته، فتكون محدودة، غير منتجة، تطاردها إكراهات النص. ومثالها جميع القراءات التراثية بل وأغلب الفكر الديني الخالي من النقد والإبداع. فهي تختلف عن القراءة المقاصدية، التي تحاول تقديم فهمٍ جديد للدين، والبحث عن مقاصد تشريعاته. دون التفريط بقداسة النص، رغم أنها تقدما فهماً مغايرا له.

أما القارئ المتحرر من سلطة القداسة، فيختلف في طريقة فهمه للنص، حيث يتعامل معه بما هو نص، كأي نص، بمعزل عن قائله، أو وفق نظرية "موت المؤلف". فيخضعه لكافة مناهج النقد، الفلسفية والعقلية: "التحليلية والتفكيكة والوصفية والتأويلية". فلا محددات ولا سلطة فوقية للنص، سوى بنيته، وهي سلطة لغوية بنائية، يمكنه تفكيكها، وإعادة تركيبها. على خلاف الباحث في الفكر الديني، فهو مقموع تحت سلطة المقدّس ومحدداته. لا يتجرأ على نقد مؤلفه أو قائله، بحرية كافية أو أنه يصطدم بيقينات في داخل النص تقمع شهوة السؤال، خلافا لمناهج أخرى، تتمادى في نقدها الثقافي والمعرفي، وتبالغ في دراسة خلفية الخطاب وقائله، وتنقّب عن مضمراته المعرفية. لكن ينبغي عدم المبالغة في تجرّده، لاستحالة الحياد المطلق، وكل باحث منحاز لا إراديا لقبلياته وخلفيته، رغم نقده المتواصل لها، لتوقف فهمه للنص عليها. فيقصدون بالتجرد، التعامل المباشر مع النص بعيدا عن كاتبه أو قائله. أو بعبارة أوضح تجريد النص من سلطته خارج نظام القراءة النقدية، سواء كان مقدّسا بذاته، أو بحكم الأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية. من هنا تكون نتائج بحثه أقرب للواقع وأكثر ثباتا. النص

المقدّس أمام الباحث المتحرر نص مفتوح على مختلف المناهج والتأويلات، فتأتي القراءة زاخرة بالتأويل، حينما تنقّب في أعماقه، وتكتشف طبقاته المتوارية في طياته. فما من نص إلا ويخفي عدداً كبيراً من النصوص والأنساق المضمرة. وبالتالي فإن حقيقة الاختلاف بين الباحثَيَن، الديني والمتحرر في وعي النص وهامش الحرية، حينما يتقصى كل منهما مديات النص، ليكشف عن مضمراته، وما يروم تمريره من مسلّمات بعيدا عن سلطة النقد. فخيارات القراءة والتأويل بالنسبة للباحث المتحرر مفتوحة، لكن ليست مطلقا تماما، لأن التجرّد المطلق ضرب من الخيال. بينما الباحث الديني ليس كذلك بفعل سلطة المقدسة، فيضطر للتبرير، كنوع من الاعتراف بعجزه وحدود حريته. وهو تبرير صادق ليس مصطنعا، بفعل يقينياته وإملاءاتها وإكراهاتها، التي باتت هي الأخرى مقدّسة، لا يطالها النقد، وأصبحت ضمن اللامفكر فيه، والمتواري، خاصة مقولات ومفاهيم البنية المعرفية التي ترسو لا شعوريا في مراحل التلقين الأولى.

إن قدسية النص تجعل منه فضاء معرفيا مغلقا، يحد من خيارات قراءته وتأويله. ومهما تمادى الباحث في نقده، لا يجافي منطق النص ودلالالته ولوازمه، فيعود لتلك الثوابت والمحددات، يتحرك في مداراتها، في تماهٍ مستمر مع النص، وفي دوامة المراجعة والنقد لقبلياته خشية تقاطعها مع منطق النص وتأويلاته. ولعل في النصوص الغرائبية مثالا واضحا للفرق بين القراءتين، حيث يبالغ الباحث الديني في قداسة النص ومصدره، هروبا من جحيم أسئلة العقل واستفهاماته. بينما ينتزع الباحث المتحرر قدسية النص، ويرفض غرائبيته المستهجنة عقلاً ومنطقاً، ويتجاهل القضايا التي يتعذر اختبارها تجريبيا. فعقله لا يتخلى عن دوره أمام المقدّس، ولا يكف عن أسئلته واستفهاماته. ويطالب بأدلة مقنعة يستدل بها على غرائبية النص. وبالتالي فالنص المقدّس يفرض حقيقته على الباحث الإسلامي، ويرغمه على الإيمان بها. بينما يرتهن الإيمان بقبول النص بالنسبة للباحث المتحرر على أدلته ومدى صدقيته ومطابقته للواقع ونفس الأمر.

من هنا أجد أن الدعوة إلى قراءة النص الديني المقدّس من داخله ووفقا لمنطقه كلاماً دقيقاً وصائباً، من أجل فهم يتماهى مع محدداته، ولا يكون شاذاً في

نتائجه، لكن لا على حساب العقل وأحكامه. فثمة مبادئ كلية حاكمة، ينتسب لها النص بشكل وآخر. وإلا ستخرج القراءة عن فضائها الديني، وتتحى باتجاه آخر، يبدو مشوّها، ينهار أمامه الإطار الكلي الذي يحكم النصوص الدينية. وهذا ما يحصل عادة مع القراءات التلفيقة والترقيعية، التي تطمح لمواءمة النص الديني مع الواقع، مهما كان حجم المسافة بينهما، كتحدٍ حضاري أمام الكشوفات العلمية ومعطيات العلوم الإنسانية. وأوضح مثال جهود أسلمة العلوم، التي هي جهود ترقيعية لم تنتج لنا أي علم من العلوم الإنسانية التي نشأت وتطورت في بيئة مغايرة في ثقافتها وطريقة تفكيرها، ومبادئها الفلسفية، ونظرتها للكون والإنسان والحياة. العلوم تراكمية، تعتمد مناهج وأدوات مجردة لقراءة الواقع وفهمه، لا علاقة لها بالدين. وهذا لا يمنع أن تكون للدين قيم وأطر أخلاقية تغذي الرؤية التربوية والاجتماعية والنفسية. الدين له تخصصه وحقله، وعندما يقحم في مجالات غريبة عن منطقه، يرتبك أداء الفهم الديني، ويعود بالضرر على الدين ذاته. لكن المنطق الأيديولوجي يرفض الاعتراف بالحقائق والكشوفات العلمية، ويصر على إلغاء العقل، وكمال الدين وشموله لجميع مناحي الحياة، وقدرته على الاستجابة لكل متطلبات الواقع خارج حدوده. أو ما يعبر عنه شعار الحركات الإسلامية: "الإسلام هو الحل". "القرآن هو الحل". وهذه إحدى عوائق النهضة الحضارية للمسلمين.

أتضح مما تقدم أن قداسة النص سلطة موجهة لوعي الناس، ومرجعية معرفية نهائية. والنص المقدّس هو الموجّه لحركة الفكر الإسلامي ومدياته عبر التاريخ. كما تبيّن أنه لا يتحرك فقط بقيمته المرجعية، ولا بقداسته فقط، وإنما يتحرك ضمن منظومة معرفية، وجهاز مفاهيمي، يرتبطان جدليا بالبيئة الثقافية والاجتماعية للمتلقي، الفرد والمجتمع. وكل واحدة من هذه المفردات هي سلطة بحد ذاتها، تعزز من قيمة المقدّس. فالفيلسوف واللاهوتي "المتدين" عندما يستغرق في تأمله النقدي، سرعان ما يعود لأحضان النص الديني تفاديا لأي فهم، يستفز يقينياته، وقد ينقلب على تفكيره حينما يتمرد، ويسعى لنقضه تماهيا مع عقيدته. فالرواية الدينية ليست مجرد نص عادي أو نسيج لغوي، بل لها سطوة تحرك الفرد فور سماعها، وتفرض عليه سلوكا يعزز قيمتها وقدسيتها، بفعل قبلياته وثقافته. لذا

تختلف ردود أفعال المتلقي للرواية عندما تتحدث مثلا عن الآخرة أو عذاب القبر، أو حينما تحفز فيه روح النقد والندم وجلد الذات، وتطالبه بالعفو والمغفرة وتأنيب الضمير. فيتأثر بها مباشرة، ويأبى رفضها والتمرد عليها. وهكذا بالنسبة للآيات والروايات، وجميع الأوامر والنواهي الشرعية.

من هنا تتضح أهمية الروايات والنصوص، لهذا تجرأوا على وضعها ونسبتها كذبا وزورا لله ورسوله خدمة لمصالح سياسية ومذهبية وطائفية، فالتبس الوعي، وتم تزوير الواقع لذات السبب. وقد بُذلت جهود كبيرة لتمييز الحديث الصحيح عن الموضوع، وقد تم بالفعل اكتشاف طيف واسع من الأحاديث الموضوعة، لكن بقي ما هو خطير منها، عصيا على الكشف إلا وفق مناهج نقدية صارمة، قد تنفع نتائجها طبقة الواعين من الناس، لكنها لا تقنع البسطاء، ومن يتعاملون مع النص بقدسية فائقة. سيما حينما تكون الرواية معتبرة صدورا، واضحة دلالة، وفقا لمناهجهم في نقد الحديث، بل حتى مع عدم وجود دليل على اعتبارها وصحة صدورها، يخشون رفضها، ويتعاملون معها برفق، فتجد ديدنهم الاحتياط. لذا ما زالت سُنّة النبي توجه وعي الناس، رغم ما فيها من ضعف وتناقض مع آيات الكتاب الحكيم. ورغم تاريخيتها إلا ما ندر، وفقا لمسؤولياته كنبي ومبلغ وبشير ونذير. وبالتالي فالنص ليس مجرد مفردات وجمل، بل هو نسق ثقافي، ونظام معرفي، وسلطة تستمد قوتها من أسلوب بنائه، وطريقة تركيب الكلام، وتشكيل دلالاته. ففهم النص يتطلب عدة معرفية، تتنوع في أدواتها ومناهجها، تغور في أعماقه، لتكتشف طريقة إشتغاله وأدائه، ومطلقاته، حتى لو كانت نصوصا مكذوبة. فتارة لا يكفي التفكيك، بعيدا عن منهج التحليل، تبعا لقوة رمزيته وإيحائه. فالنصوص مخاتلة، مراوغة، تخفي أكثر مما تظهر، وتستدرج المتلقي بدلالاتها، لتخفي مدلولات لا تريد خضوعها لمنهج النقد، خاصة النصوص المقدّسة التي اتصفت ببلاغتها، وقوة تعبيرها ورمزيتها. ففهم كل نص ينتج نصا جديدا، له معالمه، وأسلوب اشتغاله، في توظيف سلطته على المتلقي. ويتضح هذا جليا في فتاوى الفقهاء، واستنباطاتهم الفقهية. فالنص الجديد يتصل وينفصل عن النص الأول وفقا لخلفية القارئ / الفقيه مثلا، ومنهجه في فهم النص. وأكثر وضوحا في روايات

تفسير القرآن، فإنها تحجب النص الأول وتحل محله، في سطوتها وسلطتها. سيما المنهج الأثري، الذي لا يجيز مقاربة النص القرآني مباشرة، بمعزل عن رواية تراثية تفتح مغالقه وأسراره (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)[1]. والراسخون بالعلم هم النبي وأصحابه. فيجب اعتماد الرواية في فهم آياته. وهذا الاتجاه لا يدرك أن النص الثاني يحجب النص الأول، ويغلق منافذ العلم والتأويل بسبب تاريخيته، وقبليات قائله. وهكذا بالنسبة للنص الثالث الفقيه / المفسّر.

إن كتب التفاسير، والتفسير الأثري للقرآن، آراء شخصية، وفهم بشري للنص، يحجب النص الأول، فينبغي عدم التركيز عليها، والتعامل معها بحذر، لعدم وجود قراءة بريئة، ولا تطابق تام بينهما، رغم وجود ما يدل عليه تضمّنا أو التزاما. لتأثر النص الثاني بخلفية المفسرّ، ثقافيا وعقيديا وفكريا، فمن يؤمن بالإمامة وخصوصية أئمة أهل البيت مثلا، ينحاز شعوريا أو لا شعوريا مع كل مصداق يحتمل انطباقه عليهم. كما يقدم فهما وتفسيرا للآيات يتماهى مع العقيدة الشيعية. وهكذا بالنسبة للمذاهب الأخرى. وهذه هي مشكلة النص أساسا، فلا عجب في تحذير الرسول من الكذب عليه في حياته[2]. فاسناد الكلام له لا يختلف في قدسيته وسطوته عن قدسية وسطوة الآيات. وحينما يكذب عليه، فستؤسس الأحاديث الموضوعة لعقيدة جديدة، أو رؤية مغايره، وربما حتى مختلفة مع مضامين الكتاب الحكيم، إضافة للأهداف السياسية والقبلية التي تكون على حساب المضطهدين والمحرومين والمنبوذين، ممن لا ينتمون لغير قريش، مهما كانت كفاءتهم، بل قد تتقاطع مع مبادئ الدين ومقاصده وغاياته. جاء في رواية عن الإمام علي: (.. وقد كذب على رسول الله "ص" على عهده حتى قام خطيبا فقال: "أيها

1 - سورة آل عمران، الآية: 7.

2 - فقد ثبت في الصحيحين عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تكذبوا عليّ فإنه من يكذب عليّ يلج النار، وفيهما أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم برقم 106، ومسلم في المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم: 1:

الناس قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار". ثم كذب عليه من بعده)؟[1]. فالكذب والوضع ليست مشكلة جديدة بل كذبوا على النبي وهو في حياته وبعد وفاته، حتى بات عدد الروايات الموضوعة يفوق التصور. وبالفعل لعبت الأحاديث دورا خطيرا في تطوير العقائد، خاصة لدى الشيعة، حيث امتد لديهم عصر النص حتى نهاية الغيبة الصغرى 329 هـ، وصار ما للإمام ما للرسول في العقيدة الشيعية، وأحاديثه ذات القيمة القدسية والمرجعية، فهي حجة عليهم كحجة آيات الكتاب وروايات النبي. أي تماءٍ تام، لا فرق بينه بينهم.

وعلى الضفة الأخرى كرّست الروايات المنسوبة للنبي سلطة قريش على مدى قرون، وثبتت القريشية شرطا في تولي السلطة[2]، والخلافة. فالفقه السلطاني يشترط القرشية في شرعية الخلافة. لذا كل الدول التي قامت في ظل الدولة العباسية كالبويهيين والسلاجقة راعت هذا الشرط، وأبقت على منصب الخليفة شكليا ضمن شرط القريشية، لطمأنة المسلمين وعدم استفزازهم بحاكم من خارج ثقافتهم وعقيدتهم في السلطة والحكم.

الموقف من الحريات

ثمة سؤال تتوقف عليه حدود حرية الإعتقاد والتعبير في الإسلام: هل الدين نموذج نهائي، يصادر حرية الرأي والإعتقاد والتعبير، ويفرض رؤية أحادية تلازم الإنسان مدى الحياة؟ أم الدين نسق قيمي يستجيب لمتطلبات العصر والزمان، ويتجدد مع كل قراءة تستوفي شروطها الموضوعية؟

الإسلاميون ومن قبلِهم رجال الدين والفقهاء يعتقدون أن الدين منجز إلهي نهائي، يصادر حرية الرأي والاعتقاد والتعبير، فمن ينكر إحدى ضرورات الدين

---

1 - من كتاب سليم بن قيس من أصحاب الإمام علي، أنظر:
http://www.aqaed.com/faq/3379/

2 - أنظر: الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، ط2، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، إيران، ص: 6. الشرط السابع من شروط الخليفة والإمام:

وفقـا لهـذا المنطـق، مرتـد، (سـواء كـان مسـلما بـالفطرة او اسـتجد لـه رأي بعـد اسـلامه)[1] .. وملحـد زنـديق، حينمـا يتمـرد، يجـادل في قضـايا الخلـق والوجـود، أو يطرح إشكالات يعجز عن تفنيدها صاحب الحقيقة المطلقة!!. (وهذا لا يشمل المعاند والأحمق البتة). ولم يكتف الخطاب الديني بضرورات العقيدة موضوعا للردة بل راح يوسّـع مـن مسـاحات المحـرّم والممنـوع، وراحـت تتناسـل الضـرورات لتشـمل ضـرورات المذهب والطائفـة بل ضـرورات الطقوس والشـعائر الخاصـة أيضـا!!، فتحوّل الفكـر الـديني إلى حقـل ألغـام شاسـع، لا يعـرف المـرء كيـف يتفـادى مخـاطر التحـرّش في ثوابته، وصارت البدع والأساطير والخرافات طقوسا مقدّسة .. مرتد وفاسق ومنحرف من لا يؤمن بها، أو يناقش في شرعيتها، وبهذا الشكل أصبحت الردة سيفا يلاحق حرية التعبير، تتمدد سطوتها كلما اتسع مجال التنظير الفكري لدى المسلمين. ومع كل بدعة تُقمع الحريات، ويتراجع الوعي، ويضمر دور المثقف التنويري، حداً يعيش حالـة مـن القلـق والخـوف والترقب. وطالمـا راح ضـحية التعـبير عـن الـرأي شخصـيات استباح الجلاّدون جلودهم، وراحت سياطهم تصب جام غضبها انتقاما لزيف الآلهة، وأصنام الفكـر الديني المتعجرفة. ولم يكتف رجـل الـدين بمصـطلح الـردة والزندقـة والالحـاد بـل راح ينحـت صـيغاً جديـدة كمفهـوم (إزدراء) الأديـان أو إزدراء مقـام المرجعيـات الدينيـة، وهـو مفهـوم يتصـف بقـدرة علـى الإطاحـة بمـن تسـوّل لـه نفسـه التحرّش بثوابت الخطـاب الديني الرسمي، لأن رجـل الـدين لا يخشـى الحـرب والمنازلـة بقدر خوفه من الرأي الذي يزلزل قناعات الناس ويضع مبانيه على محك السؤال.

إن الخطاب الديني كغيره من الخطابات الأيديولوجية، يمارس التضليل وتزييف الـوعي .. يقفـز فـوق الحقـائق، ويقمـع المعـارض، بأمضـى الأسـلحة (أي الفتـوى)، أداة الفقيـه في فـرض آرائـه والـدفاع عـن حـدوده. فالمعـارض فكريـا وعقيـديا، أو مـن

1 - أجمع الفقهاء على تعريف المرتد، وحكمه، ودليلهم هو الإجماع وروايات، ينسب بعضها للنبي وقد بينت ما فيه الكفاية عدم حجية الأدلة، وعدم وجود أي مؤاخذة دنيوية على المرتد، والقرآن واضح في ذلك لا لبس فيه، وهو قول عدد من الفقهاء. أنظر كتابي: تحديات العنف، مصدر سابق، وكتاب: التسامح ومنابع اللاتسامح.. فرص التعايش بين الأديان والثقافات، ط 2008م، العارف للمطبوعات والحضارية، بيروت – بغداد.

يشكك في إحدى ثوابت الفكر الديني، مرتد (وفقا لشريعة الفقهاء)، يجب قتله، على الضد من الحكم القرآني[1] !!. أو زنديق ما دام حاذقا يُجيد لعبة الكلام والتلاعب بالألفاظ، وما برح قادراً على فضح الحقيقة، وهتك المستور، بل ما دام يحمل رأياً آخر، وقناعة آخرى. أو لم يقتنع بعقيدة رجال الدين والفقهاء فهو مرتد أيضا، مطرود من رحمة الله. وكلا من المرتد والزنديق محكوم عليه بالضلال والموت، وقائمة من حُزت رؤوسهم بسيف الدين طويلة عبر التاريخ[2]. خاصة والارتداد مفهوم ملتبس، يستجيب بسهولة لأهواء فقهاء الضلال، حتى بات مطيّة الحركات التكفيرية، المتطرفة، التي راحت تستبيح طوائف اسلامية كاملة بحجة الارتداد، حتى ولو كان الارتداد خلافاً فكرياً وعقيدياً، او فقهياً بين فقيه وآخر. وهذا بالضبط ما فعله ابن تيمية حينما (كفّر الفلاسفة والمتصوفة والجهمية والباطنية والاسماعيلية والنصيرية والامامية، والاثنى عشرية والقدرية). وجاء من بعده سيد قطب في جاهلية القرن العشرين، ليؤسس منهجاً تكفيرياً، يستمد من ابن تيمية وخطه السلفي شرعية استباحة دماء الناس الابرياء، ويوظّف آيات القتال والحرب التي نزلت في وقائع تاريخية محددة لزهق كل معارض ومخالف لرؤيته.

والمغالطة الأساس في الخطاب الديني، حينما يوائم بين الدين (كنصوص مقدّسة) والفكر الديني (كفكر بشري). والحقيقة إن الفكر الديني قراءة للدين، وفهم له، يختلف من شخص لآخر ومن فقيه لغيره، وليس هو ذات الدين، كما يحاول الخطاب الديني الأيديولوجي أن يوهم القارئ والمتلقي به، ليمنح آراءه قداسة تتعالى على النقد والمراجعة. وأيضا يغالط إذا اعتبر التنظيرات الفكرية في شتى

---

1 - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (سورة المائدة، الآية :54). لايوجد فيها حكم بقتل المرتد. وأيضا (سورة النساء، الآية: 137): إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

2 - الأمثلة كثيرة سواء من قتل أو من صدرت بحقه فتوى تكفير وارتداد، مثالا: بشار بن برد، ابن المقفع، والحلاج، فرج فوده، السباعي

المجالات ضرورة من ضرورات الدين، لأنها مجرد آراء واجتهادات شخصية.

والغريب أن التكفير وأحكام الردة، تطال دائما مساحة الفكر الديني الذي هو فكر بشري، فكيف يؤاخذ الانسان حينما يناقش ويجادل في فكر بشري مهما كان مصدره؟. وحتى لو صدق الارتداد فان القرآن اكتفى بالمؤاخذة الآخروية، ولم يجعل أي مؤاخذة دنيوية عليه. والأحكام التي صدرت في بداية البعثة اقتضتها حداثة الدين، وليست أحكاما شرعية كي يتشبث بها الفقهاء ويعقدوا عليها اجماعهم الذي هو دليلهم الأساس في حكم المرتد، ثم استغلها السلطان والسياسي لاقصاء المعارضة وانزال أقسى العقوبات، أي القتل بحقه، على مدى التأريخ[1].

ثم كيف نفسّر تطور العقل البشري، ومسيرته الزاخرة بالانجازات المعرفية والفكرية والفلسفية، إذا قلنا: إن الدين نموذج الهي نهائي؟. ولماذا منح اللّه العقل قدرة هائلة على الخَلق والابداع، حتى راكم رؤى ونظريات أفرزت نظاماً اجتماعياً – سياسياً كفل للإنسان حقوقه، من خلال مبادئ: التعددية، المجتمع المدني، التداول السلمي للسلطة، وضمان الحريات العامة، وهي منجزات بشرية نافست الخطاب الديني، واستقطبت أنظار الشعوب، حتى بات الغرب محكوماً في نظر الشرق بثنائية: النموذج / العدو. بل أصبح همّ الإنسان الشرقي اللحاق بالغرب وتطبيق نموذجه الحضاري، وأمنيته دائما أن يعيش في ظل قوانينه وأنظمته. وبالفعل من يعش في الغرب يشعر بقيمة ما أنجزه العقل البشري، وكيف أعاد للإنسان مكانته وحيثيته، من خلال ضمانات دستورية، كفلت معيشته، وأمنه، وحريته، وهذا غاية ما يطمح له الإنسان، بينما تعثرت التجارب الدينية وأخفقت في تطبيق النموذج الديني، لذا تلجأ لقمع الحريات ومصادرة حرية الرأي بالذات. ولماذا لم يخلق اللّه عقلا على مقاسات النموذج الديني، عقلا يتحرك باتجاه واحد، يأبى الخلق والإبداع؟ لكنه خلق عقلا خلاقا مبدعا: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً)، لكنه لم يجعلهم كذلك بل (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم)[2]!!!.

---

1 – انظر الأدلة في الكتابين السابقين.

2 - سورة هود، الآية، 118.

وعَود على بدءْ، فالإسلام لا يصادر حرية الرأي والمعتقد والتعبير، حتى لو اتخذ المسلمون الأوائل اجراءات احترازية في بداية الدعوة، فإنها ليست أحكاما نهائيا، لأن المنطق القرآني قائم على الاختلاف باعتباره أحد مقومات الخلق، وسرّ ديمومة الحياة على الأرض. به تستقيم وتستمر وتتطور وترقى بالإنسان وتطلعاته. فالمبدأ القرآني لمن يتقصى آياته: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)[1]، و(وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)[2]، (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[3] (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ)[4]. وحرية التعبير ملازمة للاختلاف، فما دام الاختلاف مشروعا فان التعبير عن هذا الاختلاف مشروع أيضا. بل تجد في رمزية القصص القرآنية ما يؤكد ذلك من خلال قصة الخلق، حينما وقف إبليس يجادل الله في شرعية السجود لآدم، فلم يصدر الخالق حينها أي عقوبة جسدية بحقه، بل أصغى الى مبررات اعتراضه، وأجّل أمره الى يوم القيامة[5]. وهذا لا ينفي الفرق بين حرية التعبير والإساءة، فالثانية عمل ترفضه القيم الإنسانية، بينما حرية التعبير تكشف عن فهمٍ آخرى، يجب احترامه، مهما كان الاختلاف. غير أن أجواء القمع كرّست الحس التكفيري، وصنعت مافيات دينية تتحكم بوعي الشعوب، تفرض عليها خطاباً رسمياً، يحرّض على الكراهية والتنابذ. ومحاكم التفتيش في تزايد مرعب، تلاحق الناس في كل مكان، حتى راحت أقلام التنوير تتشبث بكل معجزة لتفادي سطوتهم. نحن بحاجة ماسة لخطاب ديني يعي دور العقل، ولا يراهن طويلا على سذاجة الناس، لأن التطور الاعلامي سيلاحق رثاثة الوعي، ويعيد للإنسان قدرته على النقد والتلقي الواعي، وحينئذ ستسقط كل الأقنعة المزيفة.

---

1 - سورة الإنسان، الآية: 3.

2 - سورة الكهف، الآية: 29.

3 - سورة يونس، الآية 99.

4 - سورة الغاشية، الآيتان: 21 و22.

5 - قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ (75) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ (سورة ص، الآيتان 75و76)

الفصل الثالث

النص وخطابات النفي

تقدم أن الخطاب يتنوع في مراميه، وتقنياته وأساليبه وبنيته وأهدافه ورسالته. وثمة فرق بين الخطاب العلمي والفكري والثقافي والديني والأيديولوجي والعاطفي. ويتباين في تأثيره، حسب شروطه وضروراته. لكن مأسسة الخطاب، مطلق الخطاب، تمنحه قدرة أكبر على التأثير، عبر استقلاليته، وسلطته، ومحدداته وقوانينه. ويحقق أوج نجاحه عندما تتبناه مؤسسات إعلامية وتربوية ودينية، حكومية وغير حكومية، تسعى لانتشاره، والدفاع عنه. كالخطابات السياسية والثورية والدينية والتجارية والاستعمارية والطقوسية، خاصة بعد ثورة التقنيات الحديثة، وتطور مختلف وسائل الإعلام، المرئي والمسموع والمكتوب، وانتشار مواقع التواصل الاجتماعي. كما طوّر الإعلام أداءه بتوظيفه معطيات العلوم الإنسانية، والاستفادة منها في دراسة أنجح أساليب التأثير. فاتسعت فرص انتشاره. غير أن انتشار الخطاب لا يتوقف دائما على وجود مؤسسات إعلامية تتبناه، بل يحقق الخطاب الديني والطقوسي حضورا مميزا من على منابر الوعظ والإرشاد. مستغلا روحية الأجواء، وطقسنة الشعائر، واندماج المتلقي بالعقل الجمعي. فيأتي الخطاب مؤثرا، وتصبح للكلمة سحرها، وللرواية الدينية مفعولها، وتأثيرها المباشر. فللمكان قدسيته ودوره في تأثير الخطاب، حداً يتعذر على المتلقي فرز الضعيف من النصوص عن غيرها، بفعل روحانية الأجواء والعقل الجمعي. فالواعظ يختار لرواياته أجواء مناسبة، خاصة الرواية التي يتعذر عليه الاستدلال على صحتها علمياً، فيكتفي بأية إشارة توثيقية، مستغلا جهل الجمهور بمناهج توثيقها. فمنبر الوعظ والإرشاد في أماكن العبادة والصلوات والمناسبات أخطر في تأثيره، وأقدر على تشكيل العقل وصياغة الخطاب. بل أن عقل المسلمين هو نتاج منبر الوعظ والخطابة، وهذا أحد أسباب تخلفه، عندما يتلقى الفرد خطابا دوغمائيا، متزمتا، متطرفا، مغلقا، والذي بات صفة ملازمة، رغم وجود خطاب معتدل، متوازن.

وثالـث، رحـب منفـتح علـى جميـع الآفـاق المعرفيـة. فالتفـاوت يعـود إضـافة للـوعي والمصالح الدينية والشخصية والسياسية، إلى طبيعة النصوص، وإمكانيات التأويل التي تستفيد من مرونة النص وثراء دلالاته. وللسبب ذاته تجد بعض الخطابات تفرض نفسها حقائق مطلقة، بينما تجد غيرها أكثر مرونة في التعامل مع الآخر.

ثمة حقيقة تاريخية، أن صدور النصوص والروايات المنسوبة للرسول لم تتوقف بعد وفاته، واستمرت تلبّي حاجة المرجعيات الفكرية والعقيدية والسياسية. بل واشتملت هذه الروايات أخبارا غرائبية عن الخلق والموت وحياة القبر والآخرة. وراحت تفرض محددات وشروطا للنجاة يوم المعاد تكرّسها لهذا الطرف أو ذاك، من خلال ما تقدمه من تفسيرات وتأويلات للكتاب الكريم. أو تستقل عنه بتفصيلاتها، وتؤسس لعقائد ورؤى جديدة. وتفرض رقابتها على الحقيقة. فالمذاهب والفِرق لم تعد مجرد اختلافات اجتهادية حول المسائل الفقهية، بل أصبحت تمثل قراءة وفهماً للدين، له خصائصه ومعالمه، وقدرته على التنافس، لاحتكار الحقيقة وسبيل النجاة في الآخرة. فحطّم خطاب الفرقة الناجية أواصر المحبة والأخاء الديني والإنساني. وزرع روح الكراهية والحقد. وهي صفة ملازمة للفِرق والمذاهب، لا تختص بدين دون آخر. غير أن خطاب المذاهب والفِرق الإسلامية مشبع بالسياسة. وقد أعاد قراءة الدين وفقا لرؤيته. ومن يتابع تطور الفكر العقائدي عبر القرون الأربعة، ويدرس ظروف نشأتها، يصاب بالذهول، حينما يكتشف خداعها وأوهامها وبشريتها، وتارة تكون أبعد شيء عن المقدّس في حقيقتها. ومن يعتقد أنه على حق وغيره على باطل، ما عليه سوى العودة لتاريخ الفِرق والمذاهب الإسلامية بموضوعية وتجرد تام، ليرصد بنفسه بشريتها، وتاريخيتها، وأوهامها، وخداعها، تأسيسا ووجودا واستمرارا. فالعقيدة شأنها شأن أي كائن تبدأ صغيرة، بسيطة، وربما ساذجة ثم تتطور. بعضها يموت، وبعضها يقاوم عندما تجدد العقيدة خطابها. أو تتبناها سلطة دينية أو سياسية.

لقد أمعنت المذاهب الإسلامية في تشويه معالم الدين وهي ترفع شعاراته. وقامت بتحطيم بنيته، بعد أن أعادت قراءته بما يخدم متبنياتها العقيدية وفق مقاساتها ومصالحها. وأختزلته بها وبرموزها. فالمذاهب اليوم دين في مقابل دين، وليست وجهة نظر إجتهادية في مقابل أخرى كما هي حقيقتها. حتى بات التفكيك بين الخطاب

الـديني والمـذهبي، بنظـر عامـة النـاس، مسـتحيلا لـولا الجهـد النقـدي الـذي يعـري حقيقتها. فهم لا يعرفون شيئا عـن تاريخها ومسـارات تطورهـا. لقـد تأسسـت المذاهب الإسلامية تكريسا لموقف الصحابة من السلطة، وهو موقف سياسـي، لم ينشـأ علـى قاعـدة فكريـة أو عقيديـة. بـل نـزاع تمـت إدارتـه بجـدارة وفـق اللعبـة السياسـية، ولم تكن ثمة مرجعيات فكرية وعقيدية (آية أو رواية صريحة) آنذاك تحسمه. لذا خمد بعد مبايعة طرفي المعارضة، الأنصار وأهل البيت بزعامة الإمام علي للخليفة الأول أبي بكـر بن قحافة. ولو كانت هناك نصـوص كافيـة، وإن لم تكـن واضحـة وصـريحة لاستمر فتيل النـزاع، لكـن عـدم استمراره دليـل علـى عـدم وجوده. لأن السياسـة مـن المواضيـع الـتي سـكت عنهـا الخطـاب الـديني، ولم يتطـرق لهـا الكتـاب الحكـيم وأهمـل تفصـيلاتها الـنبي الكـريم ولم يصـدر عنـه أي شـيء، كـي تواكـب حاجـات المسلمين، ارتكازا لمبادئ الدين وأحكام القرآن.

لكن النزاع عاد بعد استشهاد الإمام علي، وهذه المرة حول شرعية أصل خلافة الخلفاء. فكان السؤال: إيهما أحق بالخلافة شـرعاً: أبـو بكـر أم علـي؟. وهـو سـؤال عن الدليل الشرعي. وعن وجود آيـة أو روايـة صـريحة، أو أيـة مرجعيـة شـرعية تحسـم النزاع. وهو مفقود بالضرورة. فلجأوا لمراكمة شواهد لترجيح أحد الطـرفين، فبـدأوا بتأويل الآيات، وتنازعوا حول مصاديق آيات الفضائل، لكنها محدودة، لا تنفـع علـى المدى البعيد، فلجأوا لروايات الفضائل، وهـي أيضـا قليلـة وشـاملة، فجميـع الصـحابة من الأولين السابقين، وثمة ما يؤكـد شمولهم بروايات الفضائل، فبدأت مرحلة وضـع الروايات، ونسبتها لرسول الله، فكانت تتدفق[1].

---

1. يقـول بـن أبـي الحديـد المعتزلـي: (ان أصـل الاكاذيـب في احاديـث الفضـائل كـان مـن جهـة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الامر أحاديث مختلقة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصـومهم، فلمـا رأت البكريـة مـا صـنعت الشـيعة صـنعت لصـاحبها أحاديـث مقابـل هـذه الاحاديث)... انظر: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد ابراهيم، دار الكتاب العربي - دار الاميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2007، مج6، ج11، ص33، خطبة (203). وأردت= =بهذا الاستشهاد تأكيد الوضع، وليس تفصيلاته. أو اتهام هذه الفرقة دون غيرهـا. فالكل متهم تاريخيا بالوضع.

ثم جاءت مرحلة التنظير الكلامي، وراحت مقولاته تستميت في الدفاع عن عقائد الطائفة، والهجوم على خصومها. فالمذاهب تأسست على موقف سياسي، واضطرت إلى إعادة فهم الدين، وتشكيل منظومة دينية بخصائص مذهبية. أي أنها قامت في تشييد هيكلها الديني على فتات البنية الحقيقية للدين. فالدين أصبح نسخة مذهبية طائفية، بمعنى أن الطائفية (ليس بمعناها السلبي بالضرورة)، صارت مقومّا أساسا للدين بنسخته الجديدة، فيعود الدين نسخه أخرى عند انتزاعها. أي أن كل مذهب يختزل الدين به، ويحتكر الحقيقة وسبل النجاة، ويحرم الآخر منهما.

الدين بحد ذاته لا يقبل التشظي والاختزال والاحتكار. له حقيقة واحدة، تتعدد طرقها بتعدد أنفاس الخلائق. فالحقيقة الكبرى/ مبدأ الوجود / العلة الأولى / الخالق / الله / منفتح على جميع خلقه، قريب منهم، يتعهدهم برحمته وعطفه، وهذا شعور كل من يعيش ومضة الإيمان الخالص، بعيدا عن تشظيات الخطاب الطائفي، الذي يسلبهم كل أمل بعيدا عن رؤيته. وقد لا تجد قلباً يخلو من إله، يعبده بخشوع، يلجأ له في شدائده، ويأمل في عفوه لحظة الضَعف. وهذا مرفوض مذهبيا، فالحقيقة بالنسبة لهم واحدة، لا يدل عليها سوى طريق واحد. ولا نجاة لأحد سواهم، والإله المطلق مختزل بمذهبهم. لقد قام علم الكلام الإسلامي باعادة تشكل العقل المسلم وفقا لمقولاته التي هي تجليات طائفية بامتياز. فتأسس الدين تأسيسا طائفيا - سياسيا، شعر المسلم بهذا أم لم يشعر. لكنها الحقيقة، فكل المنجزات المعرفية للمسلمين هي تجلٍ للصراع السياسي. حيث استعادت المذاهب والفرق الصراع الأول وأسست عليه معارفها ومواقفها، فجاءت منجزاتهم دعما ودفاعا عن شرعية أحد طرفيه. وأمامكم كتب العقائد، والمدونات الفقهيه، وتفسيرات المذاهب لمعنى المؤمن، وشروط الإيمان، وشروط قبول العمل الصالح ودخول الجنة، والمذاهب التي تنفي إيمان المذاهب الآخرى صراحة[1].

---

1 - فمثلا، بعض الفقهاء يشترط إيمان المستحق للزكاة، والمؤمن عنده خصوص من انتسب= =لمذهبه!!، انظر الرابط على سبيل المثال: https://goo.gl/iLH3R1. والأمثلة متعددة حول الزواج والإئتمام بالصلاة وغيرها.

خطاب التنافي

إن منطق الفرقة الناجية لا يسمح بأية تسويات عقيدية مذهبية، بل ذات الشعار يكرّسها، وما تسمعه عن التسامح الديني، والتعددية الدينية، ما هي سوى شعارات مخادعة تخفي حقيقتها، وتتستر عما يريده الخطاب الطائفي حقيقة، باعتباره رسالة يريد إقناع المتلقي بها. وأداة لاقتحام خصمه الديني أو الطائفي. إن كل ما كتبته عن التسامح الديني، وتقسيمه إلى تسامح حقيقي وشكلي، وما كتبته عن التعددية الدينية ومشروعيتها، هنا وفي مختلف كتبي[1]، كنت بصدد خطاب جديد، ينتمي لذات الدين، بعيدا عن تمذهب الخطاب وطائفيته، كي يكون فهما للدين وفق حاجاتنا الزمانية والمكانية، لا وفق ضرورات المذاهب والفِرق الإسلامية. فلا معنى للحديث عن تسامح ديني وتعددية دينية من داخل الفضاء الطائفي، بل ويتنافى معه، فكيف نطلب من المذهب الديني القائم على شخصنة الدين، أن يحمل بذور فنائه؟. الخطاب الطائفي يرفض التسامح الحقيقي، ويطمح في تسامح شكلي لا يغامر معه بأية واحدة من امتيازاته الدينية في احتكار الحقيقة، وحصر النجاة به.

إن خطابات الوحدة والتسامح التي ترددها المذاهب، لا تمت للحقيقة بصلة، سوى شعارات ماكره، مخادعة، تحمل طابعها السياسي، وتضمر ما ينفي التسامح. بل أن خطاب التسامح والوحدة الإسلامية يكرّس التفوق، والخصوصية، ويرفض بطبيعته التسويات المذهبية والدينية، رغم أن التسامح وفق المنطق الديني ممكن، لوجود خيارت تساعد عليه، فيكون خطابا صادقا، لا مواربة فيه. فعندما يدعو القرآن خصومه للتسامح في دائرة عبادة الله دون غيره، سوف لن يخسر حقيقته بتجريده من باقي خصوصياته، لأن التوحيد هدف حقيقي للدين: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)[2]، فيكون التسامح بموجب الآية

---

1 - انظر: كتاب التسامح ومنابع اللاتسامح.. فرص التعايش بين الأديان والثقافات، مصدر سابق. وفي هذا الرابط تحت عنوان التسامح ونسبية الحقيقة تحدثت عن التسامح الحقيقي والتسامح الشكلي: http://www.almothaqaf.com/c/c1d- 2/920396

2 - سورة آل عمران، الآية: 64.

تسامحاً حقيقياً وليس شكلياً، لأنه اعتراف حقيقي بالآخر / الخصم / أهل الكتاب. بل أن نفس الآية هي اعتراف به. فعندما تخاطب شخصاً، وتعلن كامل استعدادك للتنازل عن بعض خصوصياتك، من أجل هدف مشترك أكبر، يصدق أنه اعتراف حقيقي. وهذا مستحيل في الخطاب الطائفي، لأنه قائم على نفي الآخر، ونبذه، وحرمانه من النجاة والفوز يوم المعاد. فكيف يعترف به، ووجوده قائم على نفيه. كل المذاهب الإسلامية فرضت وجودها من خلال نبذ الآخر، ولم تتضح معالمها الحقيقية إلا بإقصائه وتكفيره. فليس هناك معنى للتسامح الحقيقي سوى نفي الذات، لأن العلاقات المذهبية قائمة على تأكيدها وتقديسها مع نفي الآخر. فتكون خياراتها أنطلوجية، تضعها بين الوجود والعدم، فلا يمكن أن تعترف به حقيقة، باستثناء المذاهب العلمية التي تأسست على فهم آخر، وقراءات مغايره للنص الديني. فيقتصر الفهم التنابذي على خصوص المذاهب التي تأسست على موقف سياسي مسبق، وصار قوامها التحيز في فَهم النص، وتفسيره وتأويله. لذا تجد أغلب التراث الفكري والعقيدي والفقهي متحيّزا لرؤية سياسية ما. بل وحتى كتب اللغة تمنح بعض الكلمات والمفاهيم معانٍ مذهبية وطائفية.

الخطاب والآخر

الخطاب الطائفي خطاب معبأ ضد الآخر، فيشكّل خطرا حقيقيا على مبادئ الدين، وقيمه الإنسانية. إلا أن الاتجاهات الطائفية الدوغمائية صارت أكثر عنتاً وخطورة، خاصة مع تسلق دعاة التكفير والتطرف لوسائل الاتصال، وتربعهم على منبر الوعظ والإرشاد الديني، وحجم الدعم المادي. فهو خطاب قائم على نفي الآخر، حدَ الإقصاء وممارسة العنف والإرهاب ضده. ويحتكر الحقيقية حينما يعتبر نفسه شاخصا على الحق، متناسيا دور النص والخطاب في وجودها. فيلغي أكثر من أربعة عشر قرناً من التنظير، ويتصور أن ما يؤمن به يعكس تمام الحقيقة.

ولا فرق بين الخطاب الديني والخطاب الطائفي والمذهبي من بعض الجهات. كلاهما خطاب نفي، قائم على رفض الآخر وحرمانه، مهما كانت ضآلة النفي وتجلياته. بل النفي هو مقتضي التفاوت الدلالي بين خطابين. ويُقصد بالنفي الأعم من الإلغاء. غير أن الفارق بين الخطاب الديني الحقيقي، والخطاب الطائفي، أن النفي يمثل تمام حقيقة الثاني، ويمثل معالم وجوده، ولا يُعرف إلا به. وهذا سر رفضه

للتسـامح الحقيقـي، لأن في تبنيـه نفـي للـذات القائمـة أساسـا علـى نفـي الآخـر. فالاعتراف به سيكون نفياً لها بالضرورة. بهذا يتضح أن خطاب التسامح الذي تتبناه الفِرق والمذاهب الدينية هو تسامح شكلي، يؤكد الذات وينفي الآخر. لكنه يتسامح معه منّة وتكرما، من أجل عيش مشترك، وحياة يسودها السلم والأمان. وهذه منطلقات طائفية، تنابذية لا علاقة لها بالدين. فيمكن للخطاب الديني قبول الآخر وتبني التسامح الحقيقي بجدارة. ما دامت الخصوصية لا تمثل تمام حقيقة الدين: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ)[1]. وهذا تسامح ديني حقيقي، إرتكز إلى قواسم دينية تسمح به (الإيمان بالله، واليوم الآخر، وعمل صالحا). معدم اشتراطه الإسلام. ولو كانت الخصوصية تمام حقيقة الدين فلا يأتي الخطاب شاملا لغير المسلمين. لكن الأديان جميعا تترابط من خلال قواسم مشتركة تسمح بالتسامح الحقيقي فيما بينها من أجل قيم أعلى.

اتضح مما تقدم لا معنى للتسامح الحقيقي بين الفِرق والمذاهب الدينية، فعندما يقرر الشيعي التسامح حقيقة مع السني، هل سيتنازل عن مبدأ الإمامة التي هي تمام حقيقة التشيع؟ وعندما يقرر السني التسامح مع الشيعي هل ينفي شرعية الخلفاء، ومنطق السلطة الذي يمثل تمام حقيقته؟ فالتسامح الحقيقي غير متصور بين مختلف المذاهب الدينية. فإذا كان النفي أساس قيام الذات، فإن الخصوصية تمثل تمام حقيقتها. والخصوصية هنا ليست مطابقة الواقع ونفس الأمر، بل ما يتصوره المذهب عن نفسه. ولا يخفى الفرق بين حقيقة الشيء خارجا، وتصوره في الذهن. فالمذاهب الدينية قاطبة تعيش أوهام الحقيقة، وما الحقيقة سوى ما يتصوره الإنسان عن نفسه وعن الآخر في ذهنه، وفقا لخلفيته وقبلياته. والخطاب الطائفي لا يؤمن بالتسويات، ويرفض التسامح الحقيقي. وخطابات الوحدة والتسامح من أشد الخطابات تمسكا بالطائفية والاختلاف. فهي خطابات سياسية، تريد انتزاع اعتراف حقيقي بها، وتأكيد خصوصيتها ونديتها، وعدم اعترافها بالآخر علناً.

---

1 - سورة البقرة، الآية: 62.

دأبت إيران منذ سنة 1982م على إقامة إسبوع الوحدة، من 12 ربيع الأول، تاريخ ولادة الرسول وفقا لتقويم المذهب الرسمي، إلى يوم 17 من نفس الشهر، تاريخ ميلاد النبي وفقا لتقويم المذهب الشيعي، تتخلله لقاءات ونشاطات وحدوية، أهمها مؤتمر الوحدة الإسلامية، حيث يتناوب فيها رجال السياسة والدين من مختلف المذاهب المؤيدين للثورة الإيرانية على منصة الخطابة، يشيدون بالوحدة الإسلامية ويؤكدون ضرورتها والتزامهم بها. وأسبوع الوحدة مقترح آية الله الشيخ حسين علي منتظري، حينما كانت كلمته مسموعة، واسمه يتردد في أروقة السياسة وشعارات المتظاهرين وصلوات الجمعة، إذ كان نائبا للخميني قبل أن يتمرد عليه ويعلن براءته من سلوك قوى الأمن والقضاء، حيث اكتظت السجون بالخصوم السياسيين، كما كتب في رسالته التي بعثها له. فبات الخصم مفهوما فضفاضا ينطبق على جميع مظاهر التمرد السياسي ولو بكلمة انزعاج من الوضع. وكان رد فعل السلطة السياسية والدينية المتمثلة بالخميني أنها جردت المنتظري من كل امتيازاته، وفرضت عليه إقامة جبرية، لكنها لم تنجح في زعزعة مواقفة، وبقي يلاحق سلوك رجال الدولة وتصرفاتهم. وقد تراجع عن رأيه في ولاية الفقيه المطلقة، رغم أنه المنظّر الأول لها. وقال قولته: (ولاية الفقيه المطلقة نحن صنعناها، والآن نتراجع عنها).

ومؤتمر الوحدة نموذج حي لخطاب الوحدة والتسامح الديني، يمكن دراسته نقديا للتعرف على حقيقته، ومدى وفائه لمبادئه: إن الإعلان عن المؤتمر، يعتبر بحد ذاته اعترافا صريحا بالانقسام. وإقامته تكريس للخصوصية والمذهبية. فتوقيت المؤتمر ينبغي دراسته ضمن ظروفه، حيث تعرضت إيران لحصار سياسي، اقتصادي، إعلامي خلال حربها مع العراق، فحققت من خلال المؤتمر أهدافا سياسية ودينية، حيث استطاعت فك الحصار الشعبي عنها، بعد أن يئست من فك الحصار السياسي والإعلامي والدبلوماسي. فكل من حضر المؤتمر عاد بانطباع إيجابي، وتحول بشكل وآخر منبرا إعلاميا للدفاع عن الثورة الإيرانية. كذلك استطاعت انتزاع اعتارف بالمذهب الشيعي، عندما وافق بعض علماء المذاهب الأخرى المشاركة بالمؤتمر. فانقلب موقفهم من خصم مذهبي – سياسي، إلى ند مذهبي وديني، فرض نفسه من خلال المؤتمر. فكان التوظيف الديني متبادلا.

ما يهمنا أن خطاب التسامح، ينفي التسامح الحقيقي ويرفض الاعتراف بالآخر، وخطاب الوحدة ضد الوحدة، حينما يتشبث بالانقسام والتشظي. الوحدة الحقيقية شعور عملي واعتراف صادق بالآخر كشريك بالحقيقة. وهذا لا يحتاج إلى مؤتمرات، ولا شعارات وحدوية، ولا تبني إعلامي للتسامح وقيمه ومبادئه، بل يحتاج إلى مشاعر مخلصة. وهذا منتفٍ، لأن شرعية كل مذهب قائمة على خصوصيته، التي تقتضي احتكار الحقيقية. ولا وحدة بين المذاهب الإسلامية ما لم يعد كل مذهب تشكيل مرجعيته الفكرية بعيدا عن الخصوصية وخطاب النفي، ويعيد تشكيل وعيه وفق أسس دينية وقيم إنسانية. ومهما تباعدت المذاهب، لكن الإنتماء للدين يوحدها. ويمكن لها أن تتوحد داخل إطاره شريطة التنازل عن خصوصياتها أو بعضها، وما الخصوصية سوى أوهام الحقيقة. وهذا يتوقف على مدى مبدئيتها، وصدقيتها في التعامل مع الخالق وتبني مبادئ وقيم الدين. والمدهش أن المذاهب تعي هذه الحقيقة، ولا تخفى عليها، فقدمت فهما للدين، يكرّس خصوصيتها.

إن الثقافة الفارسية كغيرها من الثقافات الطائفية قائمة على رفض الآخر، ونبذه وتكفيره، فكيف تدعو لوحدة حقيقية قبل أن تقوم بمراجعة حقيقية لتراثها، وثقافتها. ففي نفس أسبوع الوحدة تقام احتفالات دينية – شعبية واسعة تدين المذاهب السنية، بدءا من الخلفاء. ولا يتخلى الإيراني عن منطق اللعن، وهو يؤدي طقوس زيارة عاشوراء، التي تشترط لعن: الأول والثاني والثالث ومعاوية الرابع ثم يزيد خامسا، مئة مرة. ورغم تعدد المذاهب الإسلامية إلا أن الدستور الإيراني نص على المذهب الشيعي الجعفري الأثني عشري مذهبا رسميا للبلاد؟ وهذا شاهد دستوري يدين إيران في دعواتها الوحدوية باسم الدين الإسلامي، ويمكنها أن تدعو لوحده سياسية. والمكتبة الفارسية كغيرها تكرّس الكتاب الطائفي بكثافة عالية. فالخطاب الطائفي، خطاب إقصائي، ماكر، مخادع، ينبذ الآخر ويتستر بشعار التسامح. يضطهده ويدعوه للوحدة والتقارب معه. فلم يشهد التاريخ انحلال دين أو مذهب بآخر. مما يؤكد أن الخلافات الدينية خلافات وجودية. أي يتوقف عليها وجود الدين أو المذهب، فالتنازل والتسويات تعني نفي الذات. وهو مرفوض أساسا من قبل الجميع.

نعود للروايات الموضوعة: لا يكتب للدين والمذاهب الدينية البقاء ما لم تمتلك مقومات فكرية وعقيدية، عابرة للزمان والمكان، إما ذاتيا، أو من خلال قابليتها لتجديد أصولها وخطابها. فممارسة السياسة تساعد على انتشار الدين والمذاهب الدينية. والقاعدة الفكرية والعقيدية، تضمن لها مقاومة التحديات. ولما كان النص والروايات الدينية والتاريخية تمثل الرافد الرئيس للفكر الديني عموما، لذا تلعب الروايات الموضوعة دورا كبيرا في تلبية ضرورات عقائد الفرق والمذاهب، أما تأسيسا، أو تأويلا وشرحا وتأويلا. ولعل أسس الفكر العقيدي الطائفي قائم على نصوص موضوعة تمت صياغتها بشكل يخدم التوجهات المذهبية والطائفية. الخطاب الطائفي يستظل بالنص، ويتبنى رسالته. وهنا يكمن خطر الوضع الذي يفرض علينا تأسيس منهج نقدي لدراسات النصوص الدينية والتاريخية. وثمة حقيقة، لا يمكن التوفر على فهم صحيح للدين ونصوص الكتاب الكريم، من زاوية نظر طائفية، تحد من مرونته، وقدرته على الاستجابة لمتطلبات الحياة.

الانتماء الطائفي

لا مشكلة في الانتساب لطائفة معينة، نعتز بانتمائنا لها، ونفتخر بتاريخها ورموزها، ونتمسك بمذهبها العقائدي والفقهي، خاصة وأن الدين بعد وفاة الرسول تشظى الى طوائف وفرق ومذاهب، كل له مبادئه وآراؤه، ومتبنياته العقائدية والفكرية، وإنما المشكلة في وعينا لهذا الانتماء، عندما نعتقد أننا على حق مطلق وغيرنا على باطل مطلق، يحق لنا نبذه وتكفيره، وجواز قتله، باعتباره من أهل النار، مرتداً أو منحرفاً أو مشركاً أو كافراً. لا يشاركنا في الحقيقة ولا بجزئها. فلم يشهد التاريخ كذبة مدوية كـ "الانتماء الطائفي". كذبة استغلها رجل الدين والسياسة، فكانت وقود الصراعات على طول التاريخ، حتى راح ضحيتها أعداد غفيرة من الناس الطيبين والبسطاء، بعد أن تمزقت شعوب كانت متماسكة لولا هذه الآفة البغيضة.

وأعني بـ "الانتماء الطائفي"، شعور الفرد بالانتماء لطائفة بعينها على أساس أحقيتها، وامتلاكها الحقيقة دون غيرها، حتى تصبح الطائفة المقوّم الأساس

لهويته، بل أن البعض لا يرى في هويته سوى إنتمائه الطائفي، ويرى نفسه في اتحاد وتماهٍ كامل معها. من هنا راح كل من رجل الدين والسياسة يوظّف "الانتماء الطائفي" باتجاهين: داخلي، لتعميق الأواصر وخلق مبررات للتماسك والانسجام. وخارجي، للتحريض ضد الآخر الخصم والعدو. وبالتالي فالطائفي هو حطب معركة رجل الدين والسياسة وهو الخاسر الوحيد من خلال حجم التضحيات، التي تتناسب مع حجم ايمانه بثوابت ومقولات طائفته.

ويمتاز "الانتماء الطائفي" عن غيره من النوازع ببعده العقائدي، الفكري، الديني، وقدرته على تعبئة وتجييش المشاعر الفردية والجماعية، وهذا لا يتحقق حتى بالنسبة للانتماء القومي إلا نادرا. فالشعور الطائفي أقوى وأقدر على استنهاض الهمم الدفاعية والقتالية. فقد يتنازل الإنسان عن جزء من وطنه أو يتراخى في الدفاع عنه، لكنه لا يتكاسل في الذب عن طائفته، والدفاع عن معتقداته، مهما كانت واهية وبسيطة.

و"الانتماء الطائفي" في مخاضه فكرة بسيطة ثم تتضخم بفعل تراكم التهويل والأوهام، وعادة يلجأ له المتصارعون سياسيا، للمحافظة على كيانهم السياسي، ثم يأخذ طابعا فكريا – عقائديا تُرسّخ جذوره دينيا بمرور الزمن، حتى يتحول "الانتماء الطائفي" إلى منظومة قيم ومفاهيم عقائدية – فكرية. ويبدأ التأسيس العقائدي من الرأس، من القائد والرجل الأول فتُنسج حوله حكايات وقصص، تمنحه بعدا أسطوريا، وتضفي على سلوكه شرعية مطلقة، وتصبح تحركاته (نجاحاته وانكساراته) مقدّرة في عالم الغيب. ثم بمرور الزمن يتواصل التراكم (معجزات، كرامات، مظلوميات، خوارق للطبيعة، علم بالغيب، عدالة مثالية، مناصب الهية ...)، فيغدو كل ذلك حقائق مطلقة ومقدّسة، ترسم معالم هوية الانتماء الطائفي، وبالتالي عندما تتفحص أي انتماء طائفي تجده مليئا بأساطير ترسّخت بمرور الزمن فغدت حقائق في أذهان معتنقيها، فيستحيل التشكيك بها، بل وتصبح هي المعالم الحقيقية لهذه الطائفة أو تلك. وتارة تصل الهشاشة في تلك المرتكزات العقائدية الى درجة أن أي مقاربة تاريخية تطيح بكل مقوماتها، لهذا يتفادى خطباء الطائفة ومتكلموها أي مقاربة خاصة ضمن المناهج العلمية في قراءة التاريخ والحوادث التاريخية.

والغريب رغم تناقض الأفكار والمعتقدات بين الطوائف (السنة والشيعة) أو (الكاثوليك والإرذودكس) مثلا ، إلا أن كل طائفة تعتقد أنها على حق مطلق، والآخر باطل مطلق، وكل طائفة تعتقد هي الفرقة الناجية يوم القيامة ، وغيرها مخلّد في النار. دون الالتفات إلى حجم الأوهام والأكاذيب في منظومة القيم والمعتقدات. والمشكلة الحقيقية عندما تدفع تلك الأوهام باتجاه التنابذ والكراهية والاحتراب.

إن وعي الحقيقة بحاجة الى قدرات عقلية وجرأة تتحدى الممنوع والمقدّس، وتتوغل في أعماق الفكرة والمعتقد بعد مقاربات تاريخية جادة، حينذاك سيكتشف الفرد حجم الوهم والأساطير في مساحة واسعة من معتقداته، وهذه كانت أول خطوة على طريق التصالح بين الكاثوليك والإرذودكس. لكن ما زال السيف يقطع وتين المخالف بين طوائف المسلمين بعد تكفيره، وهي مأساة ترتبط بالوعي والنوازع السيئة لرجل الدين ومن ثم رجل السياسة. إن الحقيقة التي يعتقد كل منتمٍ لطائفته بأنها حكر عليه، لا وجود لها ولا معنى لها إلا في ذهنه، وستتهاوى تلك الحقيقة عند أول اختبار نقدي. ليس هناك حقائق مطلقة، إنما هي أوهامنا نضفي عليها ما يشبع حاجتنا للفكرة والمعتقد، خاصة تلك الأفكار التي تعالج يأسنا واخفاقاتنا، وتمنحنا أملاً كبيراً. إنها قراءات ووجهات نظر وتلفيقات تغدو حقائق ومقدّسات.

وتبقى المشكلة اليوم عندما تجد نفسك محشورا في زاوية الطائفية خارجا عن إرادتك، وعندما تجد نفسك مصنفا على هذه الطائفة أو تلك وأنت لا حول لك ولا قوة، ولا تستطيع الدفاع عن نفسك واستقلاليتك. وهو موقف صعب. إن الشعور بالاستقلالية يتناسب عكسيا مع عمق الانتماء الطائفي، حيث يصبح الفرد مسلوب الإرادة، أداة بين رجل الدين والسياسة، يتوجس من مخالفتهما ما دام الأمر مرتبطا بهويته وطائفته. إنه يراها مسألة مصير، بين الحياة والموت، فهو لأجلها مستعد لكل شيء، وهذا ما يريده رجلا الدين والسياسة أن ينقاد الشخص من حيث لا يشعر وفاء لمبادئه وقيمه، لذا تجدهما يعزفان على مخيال الشعب، ويناشدان مشاعره وأحاسيسه دون ايقاظ عقله ووعيه.

الباب الثاني

النص والحقيقة

الفصل الرابع

الحقيقة والنص

يُعتبر النص في نظر الباحث الديني طريقا للحقيقة، وكاشفا عنها. فلا يترتب عليها ما يترتب عليه، وتستقل بوجودها وقيمتها وكينونتها، كما بالنسبة للحقائق الدينية الكبرى. بينما تتوقف صدقية النص على دليله، ومدى كاشفيته. فيكون مصيبا للحكم الواقعي (الحقيقة) عندما تكون كاشفيته تامة، تورث الجزم واليقين، كما في الخبر المتواتر (كما يعتقد الأصوليون)[1]. أو تتراوح بين الظن والاحتمال مرورا بالشك، فتكون كاشفيته ناقصة، ويكون الحكم ظاهريا لا يكشف عن تمام الحقيقة، ولا تكون له حجية ذاتية، لكنهم يعملون بمؤداه تعبدا[2]. وقد يمكن تعقل هذه الصيغة في الأحكام الشرعية على بعض المباني، لكن لا يمكن قبولها في العقائد والقضايا الدينية الكبرى. وأما القراءات النقدية فإنها تمنح النص دورا في أصل وجود الحقيقة. وقد تنفي وجودها في الواقع ونفس الأمر، سوى ما يقوله النص، وما يدركه المتلقي وفقا لثقافته وقبلياته. فتكون الحقيقة نسبية، ما لم يمكن البرهنة عليها علميا. فثمة اختلاف بين النظرتين.

المنهج الديني في تقصي الحقيقة لا ينتج معرفة علمية، مادامت النتيجة مقررة سلفا في ذات النص، فهو منهج قائم على الإيمان والتسليم، لا على الدليل والبرهان.

---

1 - لكن ليس للخبر المتواتر كاشفية بنفسه، كما يعتقد الأصولويون، بل حتى على أساس حساب الاحتمالات وفقا للسيد محمد باقر الصدر. بل يكون منجزا ومعذار في مقام العمل والامتثال، لأنه يورث القطع والجزم واليقين. والقطع حجيته ذاتية، فيكون حجة لهذا السبب. وأما بناء على حساب الاحتمالات، فإن القيمة الاحتمالية لعناصره تخضع لقبليات الفقيه وأرائه الشخصية، فلا تكون قيمة ثابتة، فما يكون حجة عند أحدهم لا يكون كذلك عند الآخر. يمكنك للتفصيل مراجعة الحلقة الثانية من كتاب: دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ص 276.

2 - اقرأ عن حجية الخبر الواحد، المصدر نفسه، ص 288.

بل أن القضايا الدينية تندرج تحت اللامعقول الديني، فثمة مانع ذاتي وراء عدم إدراكها والاستدلال عليها، كما بالنسبة للجنة والنار والجن والشياطين. أو المفاهيم الأخرى التي ترتفع بالرموز الدينية، وتسلبها بشريتها، وتنسب لها صفة خارقة. فيبقى النقد يدور مدار النص لتكريسه، وتكريس سلطته. ويبقى الفرد مرتهنا له في عقيدته ومعارفه، فتتضاءل احتمالات النهضة، ويبقى المجتمع في دوامة التخلف الذي يعتبر النص أحد أسبابه. فنحتاج إلى منهج نقدي لا يقف عند حدود النص بل يلاحق قبليات الفرد، باعتباره شريكا للنص في وجود الحقيقة. خاصة القضايا العقيدية العصية على البرهان ولا يدل عليها دليل صريح من كتاب الله. فتفكيك ثقافة الفرد وقبلياته، يساعد على فهم الحقيقة وكيفية اشتغالها داخل الفضاء المعرفي له. ولا يكفي النقد الفوقي ما لم يتوغل الحفر في أعماقه، حيث تنتمي مقولات البنية المعرفية لبدايات تشكل الوعي، فتكون راسخة، برسوخه. فنحتاج للكشف عنها وملاحقة تأثيراتها إلى تأمل فلسفي عميق، لأنها تستمد وجودها وقوة حضورها من بيئة الفرد ومحيطه الثقافي، وقد ترسّبت لا شعوريا ضمن أنساق مضمرة، يصعب اكتشافها وتقويضها. وهي تشمل عادات وتقاليد وعقائد وأعراف وما يختزنه العقل الجمعي، والوعي المجتمعي، وكيفية فهم الذات وهويتها، والآخر وحقيقته. وكل واحدة منها تنتمي لنسق معرفي وثقافي قائم على مقولات أساسية ونصوص تأسيسية، يتطلب نقدها عدة معرفية، ومناهج علمية تتولى تفكيكها، ونقد مفاهيمها وبديهياتها. فالتصورات والمفاهيم التي تتحكم بنظرة الفرد والمجتمع تستمد وجودها من أعماق البنية المعرفية للفرد، وما تختزنه قبلياته من ثقافات ومعارف وتصورات وتصديقات، إضافة لبيئته الثقافية التي تمدها بما يعمق إيمانه. فنحتاج لنقد مرجعيات العقل الجمعي، وتفكيك المهيمن الثقافي، ثم إعادة تشكيل العقل وفق أسس معرفية، استدلالية، من أجل التخلص من حمولة اللامعقول الديني وزخمه الدلالي.

إن البيئة الثقافية بمختلف تمظهراتها لا تكف عن إيحاءاتها، فتجدد قدرة الفرد على مقاومة التحديات، وهي مسألة جدا دقيقة، تحتاج لتأمل عميق، يكتشف قوة تأثير ما هو مهمش وبسيط وساذج في ثقافة المجتمع. فتلك المفردات

الثقافية تلعب دورا في بلورة مفاهيم البنية المعرفية، ومثالها الموقف من الآخر، حينما تربط (اللطائف والطُرف والنكات والتشبيهات) بينه وبين ما هو سلبي، فتكوّن لدى الفرد صورة سلبية أو قاتمة عنه. بل أن وعينا للآخر هو انعكاس لما تقوله ثقافة المجتمع. وقد نستهين بضحكة بريئة تسخر من غيرنا، إلا أنها تنقلب في ذهن المتلقي إلى موقف أبدي منه. وهكذا الأمر بالنسبة لموقف الرجل من المرأة، فهو نتاج ثقافة مجتمعية، تتمظهر عبر مواقفه ومختلف مشاعره وأحكامه المسبقة عنها.

لذا عندما ندرس علاقة النص بالحقيقة ينبغي التركيز على دور المتلقي في وجودها. فهل للحقيقة وجود مستقل خارج فضائه المعرفي، أم أنها تتجلى من خلال ثقافته وقبلياته ويقينياته وأحكامه المسبقة؟ ومبرر السؤال أن الحقائق التراثية (مضامين النصوص) تختلف عن الحقائق الموضوعية التي من السهل الاحتكام لها في حالات الشك. لكن كيف نحتكم لحقيقة لا يوجد طريق لها سوى النص؟. فنقد النص يفضح دوره في وجود حقيقته، وما يريد قوله والتستر عليه، إلا أنه نقد قاصر، ما لم يتوغل أيضا في نقد الخلفية الثقافية للمتلقي. لأنها رهان النص في وجود حقيقته. بل لا وجود للحقيقة ولا معنى إلا في الذهن، سواء طابقت الواقع ونفس الأمر، أم لا. ولا يمكن للعقل الحكم على شيء إلا من خلال وجوده الذهني. فكما للشيء وجود خارجي، له وجود ذهني. والعقل يحكم على الواقع من خلال الصورة الذهنية، بما فيها الحقائق الكبرى. فالشيء في ذاته يختلف عن الشيء في وجوده الذهني. لأن الثاني تجلٍ لفهم الشيء وفقا لقبليات المتلقي. لذا تجد ذات النص ينفعل معه المسلم، ولا يتأثر به غيره. بل وحتى بين المسلمين ثمة فوارق في فهم النصوص الدينية هي السبب الرئيس وراء تعدد المذاهب والاختلاف في فهم النص وما يترتب عليه من نتائج معرفية، كالفتوى، والتفسير، والتأويل. فخلفية المتلقي وقناعاته تتحكم في فهم النص ودلالاته، ولا وجود لحقيقة النص خارج الفضاء المعرفي للفرد. فدراسة ثقافة الفرد والمجتمع بات ضروريا ونحن بصدد الكشف عن سلطة الأحاديث المحتملة، حينما تكون مؤثرة (وهي كل رواية لا يمكن الجزم بصحة أو عدم صحة صدورها) لزعزعة يقينات المتلقي حول صدقية ذات الحقيقة المرتهنة في وجودها للنص وقبلياته. فالمتلقي شريك النص في الحقيقة. ودوره أخطر من النص.

فينبغـي عـدم تجاهـل ثقافـة الفـرد ودورهـا في وجـود الحقيقـة. وتكثيـف نقـدها ومراجعتها أسـوة بـالنص والخطابـات الدينيـة واللاهوتيـة. خاصـة الروايـات المحتملـة[1] الـتي لا يمكــن الجــزم بصــحة أو نفــي صــدورها، وســلامة دلالاتهــا، ولا تجــدي محاكمتهـا للقـرآن والعقـل، رغـم خطـورة مضـامينها، وخطـورة مـا تـروم تأسيسـه معرفيا، كالروايات الغرائبية التي تسعى لتحصين الرموز الدينيـة، ومنحهم مختلـف السلطات، وتنسب لهم ما لا يمكن إثباته إلا بالنص، فتكون هـي حقيقته والمصدر الوحيـد لـه. وتكمـن خطـورة هـذا النـوع مـن الروايـات أنهـا تخاطـب العاطفـة، وتنـأى بالمتلقي عن العقل، وتنفرد في ترشيد وعيه، وتوجيـه عقلـه معرفيـا. كالروايـات الـتي ترتفع بالرموز الدينية إلى مستوى الولاية الربانية أو التكوينية، أو الظل الإلهي، ومـا لا يمكــن إثباتهــا والاســتدلال عليــه برهانيــا. فــلا يمكــن لهــا أن تمــر لــولا ثقافــة ميثيولوجية وخواء وعي المتلقي في تشخيص الأمور، لإدمانه التسليم والانقياد.

فمثلا حينما يوصف رمز ديني كبير بأوصاف متعاليـة: (ولـي اللّه، خليفـة اللّه، ظل اللّه، آية اللّه، حجة الإسـلام، الشيخ الأكبر، شيخ الإسـلام، الحبر الأعظم، حبر الأمة، قداسة..). فإن ذات الوصف يلعب دورا في وجود حقيقة اللقب وصدقيته في ذهن المتلقي. وهذا ما يتستر عليه عندما يلوذ بقبليات المتلقي وما يختزنه من تصورات عن تلك المفاهيم بالذات. فاللقب يعزف على وتر عـاطفي بعيـدا عـن العقـل وأحكامـه الصارمة. بشكل يتمكن النص من حجب واقع الملاكات الحقيقـة لرجـل الـدين أو الرمز الديني، فيبدو في نظر المتلقي هالة قدسية، تتلاشـى معهـا الشـكوك. أي ذات اللقب له سطوة على وعـي المتلقـي. فلقب شيخ الإسـلام، وآيـة اللّه يـوحي للسـامع أنـه رجـل ينطـق علـى لسـان اللّه، ويسـتمد سـلطته مـن سـلطة اللّه. وهـذا لا يقولـه الـنص صـراحة، بـل أن خلفيـة المتلقـي تحـتفظ بصـورة مثاليـة لتلـك المفـاهيم فتتفاعـل معهـا. فالآية تعني المعجزة، والتحدي المصداقي. وآيات اللّه براهينه للمنكرين والجاحدين، فتختزن دلالات قدسية، يتصاغر معها عقل المتلقـي (خاصـة مفهـومي "الآيـة" و"اللّه").

1 - التأكيد على الروايات بشكل عام، والروايات المحتملة الصدور بشكل خاص، باعتبار قوة حضورها وتأثيرها.

ويبقى اللاشعور سيد الموقف. فحينما يلقب رمز ديني بآية الله، تتشكل في وعي المتلقي كل تلك الدلالات المقدّسة من مفهومي "الله" و"الآية" والعلاقة القائمة بينهما، فيُسقط تلك الصورة ذات الزخم الدلالي والقدسي الكبير على الرمز الديني بلا أي دليل علمي وعقلي سوى هواجس الوهم، وتأثير الحس العاطفي. فيتوارى العقل، بل تتلاشى قيمة العقل أمام النص وبريق الألقاب. فالمتلقي العادي تؤثر فيه الصيغ السحرية والخرافية، حينما تعزف على مخيلته، وتناغم مشاعره.

الوهم وفضاءاته المتنوعة هو مصدر المعرفة الوحيد بالنسبة للمتلقي العادي. وهو أقوى لغة وتأثيرا على العقل البسيط. منه يستمد الحقائق، وإليه يحتكم. فالواعظ البارع هو الواعظ القادر على تحريك مشاعر الناس، بعيدا عن البراهين والأدلة العقلية. فالوهم بما فيه من أساطير وخرافات وغرائبيات هو مرجعية العقل التراثي في الاستدلال على حقائق الأشياء. والرمز الديني الذي ارتقى لمرتبة القداسة بفعل الألقاب المحيطة باسمه، قد تكون حقيقته العلمية والأخلاقية والروحانية شيئا آخر. ولا تعدو أراؤه وفتاواه سوى وجهات نظر شخصية، اجتهادية، تفرضها قبلياته وتوجهاته الطائفية والمذهبية، وليس لها علاقة بالله وتوفيقاته وتسديداته. لكن المتلقي يرفض الحقيقة وينفر من البراهين العقلية، ويأنس بالتفسيرات الغيبية والغرائبية، لأنها أقصر الطرق للحقيقة حسب فهمه، لا حسب الواقع. فمقياسه دائما نفسي، شعوري، تؤثر به العاطفة والنخوة والقيم البدوية. وعندما يقترن اسم الفقيه ورجل الدين بخالق الكون يكون صاعقا، يقمع جميع الشكوك، حول صدقيته. وهذا لا يختص بدين دون آخر، بل يشمل جميع الرموز الموحية في الديانات عامة. وكل الألقاب الدينية لها ذات الوقع السحري في أعين الناس. فالتهافت على تقبيل يد رجل الدين تهافت على تقبيل يد آية من آيات الله. وتقبيل يد ما يعرف في الثقافة العراقية بـ"السيد" وهو من ينتسب لرسول الله، تقبيل ليد النبي. فلقب "السيد" يمارس غوايته في سحر المتلقي، لكن الأخير لا يدركه، وهذه هي براعة النص وقدرة الخطاب على تمرير المسلّمات رغم أنها ليست مسلّمات حقيقية. لكن رهانه دائما على ثقافة المتلقي ويقينياته، وما يحتفظ به من صورة غرائبية ومثيولوجية للنبي في هذا المثال.

ثمة نتيجة مهمة تترتب على ثقافة الفرد وقبلياته في وجود الحقائق النسبية، إذ يمكننا الكشف عن بنية الإيمان المشترك بين الجماعات البشرية. وليس العكس. فلا تشكل وحدة الإيمان دليلا على صدق حقيقته ومطابقته للواقع بما في ذلك سنة المتشرعة[1]، بل تكشف عن بنية العقل ومشتركاته. فالآية حينما تقول: (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)[2]، فإن الجواب فيها لا يدل على مطابقته للواقع من ذات الآية. بل أن الآية توقعت الجواب تعويلا على ثقافتهم وقبلياتهم التي تعترف لا شعوريا بنسبة الخلق إلى الله تعالى. فهذه القبليات يجب أن تعترف لله وخالقيته. وهذا ما ألمحت له الآية التي قبلها: (وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ)[3]،

فالضلال والهداية ليست سوى قبليات، تؤسس للإيمان والكفر تلقائيا. أو ما يعرف في المنطق الأرسطي بمقدمات القياس. فهي قبليات مكتسبة، تلعب دور التأسيس داخل بنيته[4]. وحينما نعود لتلك القبليات المشتركة نجدها ضمن أنساق المهيمن الفكري والثقافي، وتنضبط ضمن آليات الفهم البشري. فلا معرفة خارج

---

1 - تعتبر سيرة المتشرعة كاشفة عن رأي الشارع مع عدم وجود دليل لفظي، باعتبار أنهم لا يتمسكون بشيء مالم يكن له أصل ديني. وهذا ليس صحيحا، فربما يتمسكون بغير الديني، كما عاصرنا خلال حياتنا، حيث ظهرت التزامات دينية لا دليل على شرعيتها، سوى تكهنات. أو مجموعة من المتدينين يقومون بأعمال عبادية غير مشرعة تقربا لله بلا دليل، فتنقلب بمرور الأيام إلى حقائق دينية، فهل تكشف سيرتهم في هذه الحالة عن رأي المعصوم؟ .. راجع عن مفهوم سيرة المتشرعة كتاب: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق.

2 - السورة الزمر، الآية: 38.

3 - المصدر نفسه، الآية: 36.

4 - ولعل الأمر أوضح في ا لآية التالية. التي تفيد أن يقينياتهم ستفضي لذات السلوك ما لم يطرأ عليها تغيير جذري: (وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) (سورة الأنعام، الآية: 35).

الفضاء المفاهيمي للبنية المعرفية للإنسان، لذا تختلف المعارف من فرد إلى آخر. فالإيمان المشترك لا يدل على مطابقته للواقع، بل تحتاج صدقيته إلى أدلة موضوعية. وهذا هو المنهج القرآني عندما يؤكد على الأدلة العقلية والكونية، وينهى عن الإيمان التقليدي (وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا)[1]. ودلالالتها واضحة في النهي عن التسليم اللاواعي. وبالتالي لا عذر للإنسان حينما يسقط في الشرك، ما دام لديه عقل يفكر، ووعي يدرك حقائق الأمور. فيكون هو المسؤول الأول عن عقائده وإيمانه.

فالقرآن يطمح لإيمان برهاني، عقلي، استدلالي، لا يتأثر بالانقلابات الثقافية، ويمكنه تدارك نفسه عندما تعصف الشكوك. فهو منهج يرفض كل عقيدة لا تقوم على الدليل والبرهان. بينما المنهج الديني الرسمي الآن قائم على الخرافة ومنطق المعاجز والكرامات، ورهان على عقول تاريخية مطلقة، تخطط وترسم حاضر الناس ومستقبلهم. وهذا منهج بالٍ، لا يؤسس لنهضة حضارية مطلقا، بل إنكفاء مرير للماضي، وثقافاته. وبالتالي، لا يكفي مجرد اليقين دليلا على صدقية الإيمان، بل يجب أن يكون منشأه برهانياً، ليكتسب حجية ذاتية. وأما المناشئ النفسية لليقين والإيمان فلا تكون معذّرة ومنجّز، وهو حال الأغلبية المطلقة للناس. فالمنهج العقلي لا يكتفي بحسن نية وطوية الفرد، بل يطالب بأدلة يمكن الاستدلال عليها، لخطورة الإيمان، وما يترتب عليه من تداعيات خطيرة حينما يقع في الشرك وهو يحسبه إيماناً. وهذا حال من يؤمن بعقائد ليس لها جذر قرآني، أتت بها ضرورات طائفية ومذهبية. لذا ينبغي للمؤمن دائما مراجعة عقائده وإيمانه للإطمئنان على صحة تصوراته وأفكاره.

ما نخلص له إذاً أن الفرد شريك النص في وجود حقيقته، ورهان النص دائما على خلفيته وثقافته وقبلياته. فلا معنى لنقد النص بعيدا عن نقد ثقافة الفرد والمجتمع ودورهما في جود حقيقة النص ضمن البنية المعرفية لهما. فنجاح النقد المعرفي يتوقف على قدرة النقد في تقويض البنية المعرفية للمتلقي، كي تنهار

---

1 - السورة الفرقان، الآية: 37.

النصـوص تلقائيـا ، وتصبـح تراثـا نكتشـف مـن خلالهـا مسـار العقـل الإسـلامي عـبر التـاريخ، وكيفيـة تطـوره. وأمـا الـدوران في حلقـة نقـد الـنص، مضـمونا وسـندا ، لا يفضـى إلى تحـوّل حقيقـي في تفكـير المتلقـي، ونحـن نطمـح أن يغـادر الفـرد قبلياتـه القائمة على أسس غير عقلية ، ليمارس العقل دوره في نقد الـنص، وتحـري الحقـائق، فيكون دليله البرهان والاكتشافات العلمية والمعرفية. وهذا ما يريـده القـرآن... يريـد تأصيل المبدأ الأول عقليا من خلال الدليل والبرهان، حينما دعـاهم للتفكـير في خلـق السـماوات والأرض، كأسـلوب تمهيـدي لاكتشـاف عللـه وغاياتـه، فيترتـب الإيمـان بـاللامعقول الـديني علـى الإيمـان المطلـق بالمبـدأ الأول: وجـود اللّه، وحدانيتـه، قدرتـه. ولـيس مسـتقلاً ، فهـو إيمـان مترشـح عـن إيمـان مسـبق، أي الإيمـان بالعلـة الأولى وكمالهـا ، وإيمانـه بتعـدد العـوالم ، وسـعة الكـون وحقائقـه ، وغيرهـا مـن الـلاوازم والضرورات العقيدية.

وبالتـالي فحينمـا يـدرك المتلقـي دوره في صـدقية الحقيقـة ، سـوف تـتغير نظرتـه للذات والآخر، وهو ما نراهن عليه في بناء مجتمع مدني، يقوم على أسـاس المواطنـة ، والتسامح، والاعتراف بالآخر كشريك في الحقيقـة ، ولـيس اعترافـا قائمـا علـى المنّـة والتفضـل والتكـرّم، وهـو التسـامح الشـكلي الـذي نوهـت بـه. فهنـاك ثقافـة وبيئـة معرفيـة وراء اخـتلاف النـاس حـول جميـع الحقـائق، ولـيس هنـاك حـق مطلـق، وباطـل مطلق. فالحقيقة نسبية ترتهن لثقافة الفرد وقبلياته وما يرتسم في ذهنـه مـن تصـورات ميثيولوجية للرموز الدينية. سمعت شخصا يبالغ في تنزيه الذات ورمـي الآخـر بـالكفر والردة والانحراف، ويوعز ذلك لغضب اللّه وسخطه عليه. فسألته: ماذا لو أنك مولـود في إحدى ضواحي مدينة سيدني الأسترالية ، ألا تتقرب للّه تعالى بفنجان ويسـكي في ليلـة الكريسـمس؟. فكـل إنسـان هـو ابـن بيئتـه وثقافتـه فينبغـي الكـف عـن أوهـام الفِرقة الناجية والحق المطلق. والكف عن رمي الآخر بـالردة والكفـر. فنحتـاج لـوعي الحقيقـة جيـدا ، وسـلطتها ، ودور قبلياتنـا في صـدقيتها ، كـي نتخلـى عـن منطـق الـتكفير والاسـتعلاء والتنابـذ ، ونتعامـل مـع الآخـر بمنطـق إنسـاني، يترفـع عـن الخصوصية وتداعياتها الخطيرة على السلم الأهلي. الفـرد تـتحكم بـه قبلياتـه، وهـي تختلف من شخص إلى آخر.

الحقيقة الدينية

اتضح مما تقدم أن إطلاق الحقيقة يتوقف على مدى مطابقتها للواقع بدليل حسي أو برهاني، دون الدليل الحدسي والظني كالقياس المنطقي ما لم تكن مقدماته يقينية، جزمية. ولا الاستقراء القائم على الاحتمال مهما كانت قيمته، ما لم نكتشف سبب الظاهرة المشتركة، وننسبها لعلتها. فإطلاق الحقيقة رهن الدليل وحجيته الذاتية. وأما الحقائق الدينية فتستمد وجودها من النص ومن إيمان الفرد ومستوى وعيه وثقافته التي تختلف باختلاف مناشئها، فهي نسبية دائما. ولا إطلاق لأية حقيقة باستثناء ما دل الدليل الفلسفي على "وجود خالق"، واجب الوجود بذاته، لبطلان الصدفة، والتسلسل، وفقا لقانون العلية. وما عداها يبقى نسبياً، كعوالم الغيب، والمعاد. والاعتقاد بالقدرات الخارقة لبعض الرموز الدينية التاريخية. التي تترتب عليها مواقف وأحكام تنعكس على سلوك الفرد ووعيه للذات والآخر. وتؤثر في زاوية نظره، وتفسيره للظواهر الدينية والاجتماعية والسياسية. فهي مرتهنة لدليلها، ومدى قدرته على أثبات مؤداه. فالتعامل مع هذه القضايا على أنها حقائق مطلق تعامل مغلوط. خاصة أن إيمانهم بها إيمان موروث، يستند لروايات ضعيفة، لا يمكن التحقق من مضامينها بأدلة حسية. إضافة لمخالفتها منطق العقل والدين والقرآن. القضايا الخارقة التي تخالف العقل، تحتاج لدليل قرآني صريح بخصوصها، وإلا تبقى تحت إطلاقات الأحكام العقلية التي تأبى التخصيص. وهذا يشمل كل قضية خارقة.

وهذا لا ينفي وجود حقائق ميتافيزيقية، فقد تكون ثابتة في الواقع ونفس الأمر. لكن الكلام عن المتلقي وكيفية تصوره لها والإيمان بها. فالحقائق الدينية يتعذر الاستدلال عليها خارج النص وتقنيات الفهم البشري التي قوامها الإيمان والتصديق والتسليم وليس الدليل والبرهان. ولا يُعد الإيمان بعوالم ما ورائية ضرورة عقلية وفلسفية لولا الكتب السماوية. بل حتى النص المقدّس غير قادر بمفرده على فرض صدقيتها، لولا ثقافة المؤمن وعقله المؤثث بمفاهيم تذعن للنص الديني، كحقيقة مطلقة. فوجود أرضية معرفية، وحاضنة ثقافية ملائمة شرط لتأثير الخطاب الديني في هذا الخصوص، وشرط لتصور الحقيقة الدينية. فيكون الإيمان بها إيماناً نفسياً، قائماً

علـى مفـاهيم ومقـولات نسـبية، تختلـف مـن شـخص إلى آخـر. فالقضـايا الميتافيزيقيـة تتشكل حقيقتها داخل الفضاء المعرفي وليس خارجه كما هـي الحقـائق المطلقـة. لا فـرق في ذلك بين الحقيقة البسيطة والمركبة. بل مـا مـن حقيقـة إلا وتنطوي علـى حقـائق، ومـا مـن نـص إلا ويخفـي تراكمـا نصوصـيا، يتـولى العقـل تفكيكهـا وتحليـل مفاهيمهـا ومقولاتهـا الأساسـية. ويعيـد تشـكيلها وفهمهـا. فالفـارق الجـوهري بـين الحقيقـتين، أن الحقـائق المطلقـة لا يختلـف أحـد حـول وجودهـا، مـا دامـت شاخصـة يمكـن الاسـتدلال عليهـا، ويـذعن العقـل لدليلـها، كالقضـايا الـتي يمكـن الاسـتدلال عليهـا حسـيا، أو الحقـائق الرياضـية. أمـا الحقـائق المجـردة والحقـائق الدينيـة فتخضـع لتـأثيرات ثقافيـة ونفسـية، فـلا تكـون إلا نسـبية. وهـذا سـر تفـاوت الإيمـان بهـا. والاخـتلاف حـول أصـل وجودها، وخصائصها، ومصاديقها.

ويمكـن توضـيح فكـرة نسـبية الحقيقـة أكثـر بنـاء علـى التقسـيم الفلسـفي للوجـود. حيـث ينقسـم الوجـود إلى وجـود خـارجي، ووجـود ذهـني. وهمـا وجـودان مختلفان[1]:

- الوجود الخـارجي للشـيء: وجـود مصـداقي مسـتقل، يمكـن الاسـتدلال عليـه مباشرة أو من خلال دليل حسي. فينتزع منه الذهن مفهوما حقيقيا، وتكون حقيقته مطلقة، مطابقة للواقع.

- الوجـود الـذهني للشـيء: وجـود مفهـومي، تصـوري، قـد يكـون لـه مصـداق خارجي، يُنتزع منه المفهوم. أو لا يكون له مصداق خـارجي، فيتكفـل الـذهن برسـم صـورته، وفقـا لقبلياتـه وثقافتـه، وفي ضـوء الـنص وتقنياتـه ومحدداتـه. كالمفـاهيم المجردة والحقائق الدينية التي لا تتمتع بوجود مستقل خـارج الوجـود الـذهني. فتكـون حقائقها نسبية لنسبية ثقافة الفرد وقبلياته. ولا يمكن الاستدلال عليها خارج النص، فيعيهـا العقـل داخـل فضـائه المعـرفي، وتترشـح عـن رؤيتـه الثقافيـة وقبلياتـه، فتكـون نسبية بالضرورة لنسبية وتفاوت المعرفة ومرجعياتها.

---

1 - أنظر تقسيم الوجود في كتاب: بداية الحكمة، العلامة محمد حسين طباطبائي، تحقيق: علي الزارعي، ط 1419 هـ. ق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ص: 35.

هذا هـو المـراد بنسبية الحقـائق الدينيـة. أي لا يمكـن الاسـتدلال علـى مطابقتهـا للواقـع ونفـس الأمـر[1] خـارج النـص. وهـي حقيقـة موضـوعية، تـارة يتعـذر علـى الفـرد إدراكهـا، وينطلق مـن قضـايا يحسـبها يقينيـات، بغـض النظـر عـن كيفيـة تشـكلها وتأسيسـها. فإيمـان الفـرد يرتكـز لبنيـة معرفيـة لا شـعورية، تأسسـت وفـق مبـادئ ينقصها الدليل والبرهان. والكلام هنا فلسفي، تأملي داخل المنظومـة المعرفيـة، لنـزع فتيل شعور التعالي العقيدي، القائم على يقينيات لا يعرف عن حقيقتها شيئاً، خاصة المقولات الدينية التي لا نملك طريقا للاستدلال عليهـا سـوى النص. وهنـا تـارة يكـون النص مقدّسـا كالكتـاب الكـريم فيـذعن المـؤمن لحقائقـه إيمانيـا، وأخـرى يكـون مصدر الحقيقة روايات محتملة، فتنهار بانهيار النص، وتتلاشى بالاستدلال على عدم معقوليتهـا. فـلا تبقـى لهـا أيـة حقيقـة إلا في أذهـان أدمنـت النصـوص والإصـغاء لرجـل الدين، دون التفكير النقدي الجاد، الذي يميّز الحقـائق وفـق مبـادئ عقليـة وقرآنيـة. والتقليد هنا لا يعفي الفرد عن مسؤوليته تجاهها. وهـذه هـي خصـائص العقـل التراثـي في مقابل العقل النقدي أو العقل "الحداثي".

نماذج روائية

إن ما نطمح له من خلال البحث تدارك ما يترتب على القول بوجود حقـائق دينيـة مطلقة من تداعيات، قد لا تكون واضحة في القضـايا الغيبيـة الـتي تكفّـل الكتـاب الكريم ببيانها. لكنها تتجلى في قضايا دينية أخرى، يشكل القول بإطلاقها خطرا علـى الـدين ومفاهيمـه القويمـه. ويمكـن الاستشـهاد بالحـديث المشـهور: (أصـحابي كالنجــوم بـأيهم اقتـديتم اهتـديتم)[2]، و(إنمـا أصـحابي مثـل النجـوم فبـأيهم أخـذتم

---

1 - نفس الأمـر، مفهوم فلسـفي، يـراد بـه الأعـم مـن الوجـود الـذهني والخـارجي أنظـر: المصـدر السابق، ص 24.

2 - أنظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، الحديث رقم: 895. وكتـاب الإحكـام لابـن= =حزم: (244/6) من طريق سلام بن سليم، قال : حدثنا الحارث بن غصـين، عـن الأعمـش، عن أبي سفيان، عن جابر قـال : قـال رسـول الله صلـى الله عليـه وسل: (أصـحابي كـالنجوم بـأيهم اقتديتم اهتديتم).

بقوله اهتديتم). الذي يؤسس لمرجعية مطلق الصحابة في الهداية، فيلتبس الحق بالباطل، وتضيع حقوق الناس في ظل قدسية أسست لها هذه الروايات فأصبحت حقائق نهائية، يؤمن بها العقل التراثي، ويلتزم بمؤداها عملا وسلوكا. رغم أن الصحابي إنسان، يصيب ويخطئ، فكيف يكون هاديا على كل حال وهو بهذه الصفات التي لا استثناء فيها لأحد.

لا يوجد ما يؤكد صحة صدور هذا الحديث بشكل قاطع، ويبقى محتمل الصدور إن لم يكن موضوعا[1]. أي لا يوجد دليل يؤكد صدوره الفعلي عن النبي، لكنه لعب دورا مؤثرا في حينه، وما يزال ضمن أسيجة قداسة الصحابة. ومنطوق الحديث يؤسس لتزكية مطلق الصحابة، وضمان هداية من يتابعهم أو يقتدي بهم في معارفه وسلوكه. وهذا الحديث لا يستثني أحدا. ويشكّل مرجعية لفهم معنى الصُحبة، كقيمة دينية وأخلاقية مستقلة. فيُصنف ضمن الأحاديث السياسية التي انتجتها ماكنة الوضع في زمن بني أمية. لإضفاء شرعية دينية لمن تبقى من الصحابة ومنهم معاوية، المتهم بخروجه على سلطة الخلافة الشرعية. فهو مدان لهذا السبب وفقا لأحاديث الخروج والتمرد على جماعة المؤمنين: (من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)[2].

ما يهمنا في حديث أصحابي كالنجوم مقدار ما تستر عليه النص، حينما ألغى باطلاقه خصوصية الصحابي وبشريته، لتكون الصحبة حصانة ذاتية، لا تضر معها أية تهمة، بل ويجب عدم إدانة سلوكهم مهما كان مخالفا للكتاب الكريم. وهو منطق غريب على الدين: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)[3]، (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ)[4] غير أن النص الروائي حجب الضابطة القرآنية، عندما وظف تقنياته في بيان حقيقته.

---

1 - ذهب الألباني إلى ضعفه، لكن توجد أحاديث مماثلة لمضمونه، فيبقى محتملا. والمهم بالنسبة لنقد النص أهميته وتأثيره.

2 - أخرجه أحمد والترمذي والحاكم.

3 - سورة الزلزلة، الآية: 7.

4 - سورة المدثر، الآية: 38.

وهذه الرواية من النصوص التأسيسية، التي رسّخت قدسية الصحابة وعصمتهم في ذهن المتلقي. وغدت نهائية ومرجعية يحتكم لها المسلمون. لا يساورهم شك في قدسيتها، فيتغاضون عن الإشكالات، ويتجاوزونها بمزيد من التقديس، حتى يصبح التبرير أداة وحيدة للتخلص من ضغط الحقائق التاريخية، وتشظيات الخصوصية، الملازمة للفرد وهويته، فلا يمكن تجريده من تاريخيته ومن خصوصياته. غير أن النص فرض سلطته ومرجعياته ومحدداته. فأصبحت الرواية أداة لفهم الحقائق التاريخية، تضطره للبحث عن أي مبرر، مهما كانت ضألة احتماله لتبرير سلوك جميع الصحابة. وتجاهل الأحداث الكبيرة وما تركته من تداعيات خطيرة. كما سيحكم بصحة كل حديث ينتهي إلى صحابي بطريق صحيح، دون البحث عن صحة صدوره عن النبي، فكان هذا إيذاناً بتفاقم الوضع ونسبته لرسول اللّه كذبا وزورا. فهذه الرواية مهّدت لقبول الأحاديث الموضوعة، حيث حل الصحابي محل المقدّس (اللّه ورسوله). وتحقق هدف السلطة من توظيف النص الديني، والشطب على أخطائها أو تبريرها أخلاقيا. فالحديث تمكن من فرض مرجعيات جديدة للنص المقدّس، وتجاهل شرط صدوره عن اللّه أو رسوله. أي أنه قام باستبدال مرجعيات شرعية النص. وبات ليس ضروريا التمييز بين ما يرويه الرعيل الأول الملاصق للرسول، والبدوي الذي التقى النبي ساعة واحدة في حياته. وهذه أخطر تداعيات هذا الحديث حينما يراد تصحيحه واعتماده.

والأمر الثاني، أسدل الحديث الستار على ما اقترفه الصحابة، ومنحهم قدسية ذاتية تحول دون إدانتهم أو تجريدهم من نجوميتهم، كهداة ربانيين. فخلاف السقيفة وما ترتب عليها لا يؤثر!، وقتال ما وصفوا بالمرتدين والدماء التي سفكت مع إمكانية التسوية السلمية، لا تضر بعدالتهم!!. والفتوحات التي عبثت بمصداقية الإسلام، فتوحات مباركة، مسددة!!. ودماء الصحابة والتابعين التي سالت على مذبح السلطة في عهد الإمام علي، طهّرتها توبتهم بعد معارك دامية!!. وكل ما صدر من معاوية يُرجأ أمره للّه، ولا يجوز مساءلته!. بهذا الشكل فرض الحديث نفسه حقيقة، مررت كل ما يراد تمريره. وهذه هي خطورة الاعتقاد بوجود حقائق دينية مطلقة، لا فرق في ذلك بين الحقائق القرآنية وغيرها.

وقد استمد هذا الخبر وجوده من الآيات التي أثنت على الصحابة. لكن لا يمكن التسمك بإطلاقها، مع عدم تشخيص قوله تعالى: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ)[1]. ولو ثبت الإطلاق فستدور تزكية الصحابي مدار استقامته، نفيا وإثباتا. فمن مات مستقيما في سلوكه، شملته الآية كقوله تعالى (لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ)[2]. ومن انحرف عنها بعد وفاة النبي لا تشمله. ولا يوجد ما يدعو لتبرير سلوك الصحابة مطلقا، والاستماتة في تزكيتهم، ويبقى مصيرهم، كأي إنسان مرهونا بعملهم واستقامتهم. فالاستقامة هي ملاك الثناء والتزكية القرآنية، وليست الصحبة وشخص الصحابي. والأهم أن الثناء لا يعني كفاءة الصحابة سياسيا، ولا يعني أولويتهم في السلطة والحكم، لكن خداع السياسة، مرر هذا الفهم من أجل إمضاء سلوك بعض الخلفاء والحكام.

نسبية الهداية

الهداية لغة تعني الإرشاد و(الدلالة بلطف)[3]. هديته أي أرشدته. دون تحديد غايتها وقصديتها. فيحتاج المفهوم لقرينة شارحة، توضح غايتها. (إهدنا الصراط المستقيم). غير أنها جاءت في الرواية مطلقة، توحي بدلالات خطيرة: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، (إنما أصحابي مثل النجوم فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم). فالصيغة الأولى ارتقت بسلوكهم إلى مستوى المرجعية النهائية. فهي حجة، ملزمة، اتفقت أو لم تتفق مع الهداية القرآنية. وهذا غير ممكن فالإنسان هو الإنسان ولا عاصم لأحد إلا الله، ولم يصرح تعالى بعصمة أحد، نصا صريحا واضحا لا لبس

---

1 - سورة التوبة، الآية: 101.

2 - سورة الفتح، الآية: 18.

3 - أنظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ط 2010م، دار المعرفة، بيروت لبنان، ص: 516.

فيه. فالهداية لا تقاس بسلوك الأفراد وتحتاج إلى ضابطة مفهومية، كقول الإمام علي: "اعرف الحق تعرف أهله". ولا يمكن أن تكون سلوكاً بشرياً إلا ما نصت الآيات عليه. وهذا لا يتقاطع مع الحسن والقبح العقليين[1]، بل سيكونان حاكمين على سلوك الفرد. وأما الصيغة الثانية للحديث فمريبة أكثر، عندما جعلت من أقوالهم حجة مطلقة، وقد اختلفوا وتراشقوا بالتهم، فكيف نحتكم لسلوكهم وقولهم وفقا لهذه الرواية بالذات؟ والأخطر أن الرواية جعلت من النسبي مطلقا. بل وبإمكانك التخلي عن مبدئيتك في مواقفك من النزاع حول السلطة!!!. لأنك ستكون مهتديا بأحد الصحابة. وكلهم عُدلٌ، من أهل الجنة، بما فيهم القاتل والمقتول في حروبهم الداخلية!!!.

إن السبب وراء انتشار الروايات المكذوبة والموضوعة، ما بذله الفقهاء من جهود جبارة لتحصين السنة النبوية، لحاجتهم الماسة لها، حتى ارتفعوا بحجيتها (جميع الفقهاء ما عدا القرآنيين)، إلى مستوى حجية القرآن الكريم. بل قالوا بحاكمية الرواية على الآية، وهو منهج تلمودي قدم الروايات على آيات التوراة. ثم راحوا ينسبون للسيرة ما لم يصدر عن النبي، وما يتقاطع مع الكتاب الكريم. وهكذا حلت كارثة معرفية وأخلاقية وسلوكية. لا شك بحجية سنة النبي في تفصيلات الكتاب الكريم، وما زاد يحتاج لأدلة أخرى. لكن يكفي تسجيل ملاحظة سريعة. لماذا أهمل الكتاب ما شرّعه الرسول ولم يشمله بحصانة القرآن المجيد، علما أن روايات النبي زامنت الوحي؟. لا شك إذاً بوجود اختلاف جوهري. وهذا يكفي في تباين الحجية، ويكون القرآن مقدما على كل حال.

الحقيقة العقائدية

لعب التراث دوراً خطيراً في تشييد الهيكل العقائدي للفِرق والمذاهب الدينية عامة، والإسلامية خاصة. وأقصد بالتراث الأعم من الروايات. ثم تطورت وانتشرت في ظل ثنائية السلطة والمعارضة. ويكفي في صدق هذه الحقيقة مقارنة أولية بين عقيدة

---

1 - أي قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح بذاته، كحسن العدل وقبح الظلم، وهو قول المعتزلة والإمامية، خلافا للأشاعرة الذين قالوا بالحسن والقبح الشرعيين. فالحسن ما حسنه الشارع، والقبح ما قبحه. ولا حكم للعقل في ذلك.

القرآن، وما يؤمن به الناس. الكتاب يكتفي بـ(كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ)[1] . غير أن التراث نظّر لعقائد اتسمت بغرائبيتها، وارتفعت بالرموز الدينية أسطورياً. وأقامت التفاضل على أسس قبلية، وفئوية. وتقدم الحديث عن: أصحابي كالنجوم، ومدى تداعيات تعميمه لجميع الصحابة مع عدم ثبوت صحة صدوره. بل حتى مع ثبوتها يبقى الإطلاق مشكوكا، فربما كان النبي يقصد مجموعة محددة. فيكون الخبر ناظرا لهم، على نحو القضية الخارجية. غير أن التراث وسع موضوع الحكم لغايات سياسية وطائفية، فتكون حقيقتهم حقيقة تراثية.

في الضفة الأخرى، نجح التراث الشيعي في تأسيس حقائق دينية وعقيدية، فرضت نفسها على وعي الفرد والمجتمع، وتحكمت في مسار التفكير الفقهي، كما بالنسبة لمفهوم العصمة. وإن الأئمة نور واحد، وحقيقة واحدة[2]، هي جوهر الإمامة المعصومة. حيث رتب الفقهاء عليهما آثارا مهمة، منها:

- امتد عصر التشريع بعد النبي حتى نهاية الغيبة الصغرى للإمام المهدي 320هـ. بينما يصرح القرآن باكتمال الدين تشريعيا عندما جاءت الآية بعد مصفوفة أحكام شرعية، حيث تقول: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)[3] . ومعنى هذا أن التشريع قد اكتمل بهذه الأحكام.

- تفاقم ظهور الروايات الموضوعة، وبات قول الإمام كقول النبي في حجيته وشرعيته. بناء على ذات الحقيقة المطلقة. وأصبحت روايات الغلو تنتسب للإمام.

- توارى البعد البشري في الإمام، ودور الظروف التاريخية في صياغة وعيه.

- فرضت هذه الحقيقة سلطتها على وعي الفقيه، فاضطر لإلغاء الفواصل

---

1 - سورة البقرة، الآية: 285.

2 - أنظر الروايات في كتاب: بحار الأنوار، للمجلسي، الطبعة الحديثة، ج25، ص360.

3 - سورة المائدة، الآية: 3. (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)

التاريخية بين الأئمة، والمؤثرات الثقافية، واعتبر حياتهم مقطعا زمنياً واحدا، تنتقل فيه ذات الحقيقة المطلقة من إمام إلى آخر. فهم حقيقة متعالية تسري فيهم، فيلزم التعامل مع رواياتهم على أساس وحدة المصدر "الإمامة المعصومة"، لا على أساس تعدد الأشخاص. لذا وضع الفقهاء الشيعة ما يعرف بقواعد رفع التعارض بين الروايات، وهي كثيرة، يلجأ لها الفقيه من وحي تلك الحقيقة، متناسيا دور الثقافة وقبليات المجتمع في وجودها، وحجم تأثيرها على وعي الإمام. فما نراه تناقضا في نصوصهم لا يراه الفقيه كذلك، بل يجري عليه تلك القواعد للحفاظ على كلا النصين، مثلها مثل الآيات القرآنية، حيث يرفع التعارض بالتخصيص والتقييد. وبالتالي فكل حقيقة عقيدية تصبح سلطة موجهة، رغم نسبيتها. وهذا هو الخطر. ولو أن الفقهاء تعاملوا مع رواياتهم وفقا للمنطق البشري، فسوف تتغير بعض الأحكام الفقهية، وتصبح آراؤهم اجتهادات شخصية، يمكن مقارنتها واكتشاف مرتكزاتها. غير أن الروايات تؤسس لعصمتهم، فهم نور واحد، وحقيقة واحدة، وهدف واحد رغم تعدد أدوارهم، كما يعتقد السيد محمد باقر الصدر[1]. فالإمامة المعصومة بنظر الشيعة، حقيقة مطلقة.

- تطور مفهوم العصمة فتولدت مفاهيم جديدة، وعقائد أقرب للخرافة، ترتفع بالإمام إلى مصاف الخالقية. كالقول بالولاية التكوينية التي تعني قدرة الإمام على التصرف بالكون[2]. وهو استخفاف مرير بالعقل، والعقل الشيعي خاصة.

وقد مر الكلام أن الحقائق الدينية حقائق نسبية، لا يمكن الاستدلال عليها من خارج النص، وتقنيات الإيمان. بل أن تعدد مناشئه يكفي في نسبية الحقائق التي تراهن عليه في وجودها وسلطتها. من هنا أجد أن تكثيف نقد الحقائق الدينية غير القرآنية يفتح آفاقا معرفية واسعة، ويعيد تشكيل وعي الفرد بذاته والآخر، رغم بطء الاستجابة للقراءات النقدية ما لم تمس المترسب في أعماق النفس، وما لم

1 - أنظر كتابه الصادر عن دار العارف للمطبوعات، لبنان: أهل البيت تنوع ادوار ووحدة هدف.

2 - أنظر: الحيدري، كمال في كتاب: بحث حول الإمامة، حاوره: جواد علي كسار، ط 1999، دار الصادق، إيران، ص305.

يزحزح النقد تدريجيا قدسية النصوص المؤسسة. حينئذٍ يمكن أن يستعيد الإنسان وعيه، ويعود لقراءة التاريخ والتراث للتخلص من عبء نصوصه. لكن حراس مختلف العقائد يتداركون ضعف الروايات بالخرافات والطقوس وتزيين المعابد، خوفا من انهيار العقيدة بانهيار نصوصها. لذا لا يشكل النص سوى رافدا من روافد الإيمان، وتبقى الروافد الأخرى أكثر تأثيرا وفاعلية، حينما يستدل بها على صدق عقيدته. إن إيمان الناس بعقائدهم إيمان نفسي موروث، فيكون راسخا. ويقينهم يقين سلبي يكرّس اللامعقول الديني، ويستمرئ الخرافة، ويغلق منافذ الوعي.

قرأت تعليقا على منشور في الفيسبوك كان صاحبه يستدل بآيات قرآنية على نفي علم الغيب عن الأنبياء، كمقدمة لنفيه عن غيرهم، كالأئمة. فكتب المعلّق:

(نعم لقد نفى القرآن علم الأنبياء بالغيب وهذا لا شك فيه. لكنني أتحداك أن تنفي علم أئمة أهل البيت بالغيب!!!).

وهذا تصريح خطير، ينطوي على ما أصفه بأوهام الحقيقة. والرجل لم يتكلم عن فراغ، فهناك رواية مفصّلة تذكر فضل الأئمة، خاصة الإمام علي، على جميع الأنبياء ما عدا محمد. حيث ترى، وإنْ لم تصرّح بذلك، أن الآيات التي نفت علم الغيب عن الأنبياء كانت ناظرة للمفضولين (أي الأنبياء) قياسا بالأفضل علي بن أبي طالب!![1]. فلا تشمله أساساً، فهو أعلى رتبة وقرباً إلى اللّه تعالى. فكان دليله وهو يصرّح بكل ثقة روايات موضوعة، نجحت في فرض حقيقتها، كقوله: (نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم)[2]، حيث مهّدت لقبول رواية التفضيل. فعندما نفكك كلامه، ونتقصى من خلاله مداراته الفكرية سنقف على مرجعياته العقيدية، وما

1 - الروايات مذكورة في بعض المصادر الشيعية، مثل: نعمة اللّه الجزائري في الأنوار النعمانية ج 1 ص 27 . ويمكن الاطلاع على تفصيلاتها عبر رابط مؤسسة السبطين العالمية على الانترنيت:
http://www.sibtayn.com/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=9985&Itemid=1008

2 - الحديث مروي عن باختلافات طفيفة والمعنى واحد، ومن مصادره كتاب: الخصال للشيخ الصدوق، رقم الحديث: 614. وأيضا كتاب: بصائر الدرجات، للصفار، ص 216. ومصادر شيعية أخرى. http://www.aqaed.com/faq/229/

تضمر من مفاهيم ومقولات وأنساق معرفية. فالنقد ينبغي أن يتوجه لحقله المعرفي، وعدم الاشتباك معه حول تجلياته والظاهر من كلامه. فهو حتى لو تراجع عنه، فسيكون تراجعا آنياً، ما دامت البنى التحتية لم يقاربها النقد.

إن العقل التراثي وضمور الحس النقدي ورثاثة الوعي هي التي ساعدت على مرور الروايات الموضوعة، فهذا الشخص لم يع تقنيات النص حينما رفع علياً إلى مصاف الأنبياء، حيث غيّب ضمن استراتيجيته في التستر والتأثير، آلية الاصطفاء، التي هي من اختصاص الله تعالى (اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ)[1] وعلي ليس منهم بالضرورة. فالمتلقي تعامل مع الطرفين بذات المستوى من القداسة بناء على قبلياته، دون الرجوع للكتاب الكريم. وفضّل علياً، باعتباره بريئا سلوكياً من هفوات الأنبياء، بناء على العصمة، تلك الحقيقة المطلقة التي هيمنت على تفكير العقل الشيعي برمته، فمررها النص كمسلمة من خلال مقارنته بالأنبياء، رغم انتفاء شروطها. فعلي ليس نبياً كي يُقارن بهم، لولا قدسية رواية التفضيل التي تقمع السؤال بناء على إرتكازها على نصوص مؤسسة، كالرواية المتقدمة: (نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم). فالمتلقي الذي يؤمن بعصمة الأئمة وقدسيتهم يكتفي بالإصغاء والتسليم دون الاعتراض، فمرت المقارنة وتفضيل علي على جميع الأنبياء كحقائق نهائية. وأصبحت حقيقة مطلقة تؤثر في وعي المتلقي وفهمه للدين ومختلف الظواهر الحياتية. وليس له دليل سوى روايات تراثية. وهذه هي براعة النص، حينما يضمر أكثر مما يظهر، فيجب استدعاء ما يتستر عليه، وما لا يريد قول، لاكتشاف ما تبدو حقيقة، ورصد أوهامها وفخخها.

النقد والحقيقة

النقد هو الوحيد القادر على تحدي النص في مراوغاته، خاصة مراوغات الخطاب الديني الذي تقتصر مهمته على تسويق الحقيقة، وإقناع المتلقي بها، وترسيخها، وتحصينها. فمهمة الخطاب مهمة أيديولوجية، تستبعد نقد ومراجعة

1 - سورة الحج، الآية: 75.

الذات، وتكتفي بالعزف على وتر العواطف، وتزوير الوعي، بفعل العقل الجمعي، وما تختزنه قبليات الفرد والمجتمع. فالخطاب يمارس دوراً خطيراً حينما يتستر على حقيقة رسالته، من خلال تقنياته واستراتيجياته في التأثير. قد لا يتفاعل المتلقي مع النص مباشرة، ولا يدرك أهدافه، وربما لا يترك أي أثر في نفسه، لولا قوة الخطاب، وأسلوبه في تمرير ما يبدو أنها مسلّمات. فالحقيقة الدينية تراهن على قدرة الخطاب في ترسيخ الإيمان وإقناع المتلقي. وهو عندما يعجز في الإرتكاز للمقدمات العقلية والبرهانية، يبالغ في خطابه العاطفي والأيديولوجي.

النصوص المقدّسة لا تضع بين يديك حقائق علمية يمكنك من خلالها الاستدلال على صدقية إخباراتها وحقائقها، بل تراهن على الإيمان، والذي هو بدوره خطاب عاطفي، تتوهج معه النفس، وتتفاعل حد الاستشهاد بكل يقين. فقوة النص المقدّس في خطابه، وطريقة أدائه، بشكل يشد مشاعرك حداً يدخل العقل في سبات. خاصة مرحلة التلقين، حيث تترسب المفاهيم الأولية والمقولات الأساسية لا شعوريا، بفعل التربية والمحيط والخطاب العاطفي والمقارنات البسيطة وإثارة الكمائن النفسية، وبساطة القدرات العقلية. وهذه المرحلة لا يغادرها الإنسان إلا بيقظة حقيقية تقاوم إغراءات الخطاب وهو يمرر مسلّماته، ويحجب دوره في التأثير. لذا تجد بعض الناس مرابطا في هذه المرحلة حتى مماته، مهما كان مستواه العلمي والأكاديمي. فالوعي غير العلم والمعرفة. الوعي مرتبط بقدرة الفرد على الإدراك والتشخيص، وقراءة ما وراء الكلام، والتكهن الصادق بمراميه ومقاصده. فلا يخدعه النص. بل يتحرى صدقيته، وسياقاته، ويتأنى في فهمه. وهذا يعتمد على يقظة العقل.

إن قوة النص تقاس بقدرته على حجب دوره في تكوين حقيقته، ودوره في تشكيل حقائق أخرى. وتقاس قوة الخطاب ببراعته وقدرته على حجب آليته في التأثير والإقناع. فحينما تستولى قدسية الخطاب على مشاعر المتلقي، يتستر على براعته في استخدام أدواته وتقنياته اللغوية. وهذه خصوصية جميع الخطابات الأيديولوجية والتعبوية. فرهان الخطاب الأكبر على قبليات المتلقي وثقافته، ومساحة اللامعقول الديني في ذهنه، وكيفية تفاعله مع مضامين النصوص وغرائبيتها. فالبنية الأسطورية تفتح آفاق اللامعقول. وتُقصي العقل والمنطق الاستدلالي.

القراءة التأويلية

إن القـراءة التأويليـة للـنص تقـيم علاقـة جدليـة بـين منظـومتين معـرفيتين، ينـتج عنهما فهـم متجـدد، يتـأثر بظرفـه، وبمنـاهج قراءتـه وأدواتـه المعرفيـة. فـالنص ينقلـب خلال تفكيكه واكتشاف أعماقه إلى بركان يلقي بحمولتـه الدلاليـة ضمن سياق الـنص ودوالـه. وقـد تتفتـت سـلطته وهـي تمـارس مركزيتهـا باحتكـار الحقيقـة أو بجزئها. وليست سلطة النص سوى هيمنته معرفيا، وأي زعزعة نقدية وتفكيكية أو تحليلية، تفقده مقاومة التأويل، فيعـاد تشـكيل العقـل وفقـا لنسـق معـرفي آخـر، قـد يقع على الضد منه. وهذا ما نحتاجه لمقاومة ثقافة التراث ويقينياته التي تعبث بحياتنا واستقرارنا. لا بـد أن تخبـو سـلطة النصـوص التراثيـة، وتتـوارى خلـف أسـوار المراجعـة النقديـة المسـتمرة، وطـرح البـديل العقلـي، الـذي يسـتمد وعيـه مـن معطيـات مختلـف العلـوم الإنسـانية الحديثـة. ويرتكـز في مقدماتـه للـدليل والبرهـان، لنضـمن نتـائج يقينية، تساعد على تراكم معرفة منتجة.

إن التأكيد على نقد النصوص الدينيـة والتراثيـة باعتبـار مركزيتهـا، ودخولها بقعـة اللامفكر فيه، المتواري داخل خطوطـه الحمـراء وجـزره المغلقـة، فتلعب دورا فتاكـا في تزوير الوعي، ما لم يلاحقه النقد. تلك النصوص، خاصة الموضوعة لتلبية حاجات نفسية وطائفية، ترسو في بنية العقل المسلم، وتمارس دورها في اللاوعي، علـى صـعيد الـتحكّم بمسـار الثقافـة والمعرفـة، ضـمن عمليـة الـتكفير. فتسـتقطب مـا يؤازرهـا مـن نصـوص، وتـرفض مـا لا ينسـجم مـع منطقهـا. كمـا أنهـا تواصـل ترسـيخ حضـورها مـن خـلال كـل قراءة تخضع لرقابتها. ففي مرحلة التلقين يتلقى الإنسان المفردة اللغوية على شكل وحدة لغوية، مشحونة بدلالاتها، وقدرتها على الارتباط بغيرها.

إن إشـكالية العقـل عنـدنا في ثقافتـه ومقولاتـه ومفاهيمـه المعرفيـة الـتي تـأنس بالخرافة، وترفض العقل وتقدم عليه النص مهما كـانت قيمتـه المعرفيـة. وهـي ثقافـة مكتسبة غير أنها راسخة بفعل تقادمها. وفاعلة بحكـم نسقها، فهـي غير خاضـعة للنقد، وخارج وعـي المتلقـي، رغـم قـوة حضـورها. فكـل نـص ينطـوي علـى نصـوص، وخلـف كـل عمليـة عقليـة، عـدد هائـل مـن العمليـات التقنيـة المترابطـة. فالمعرفـة رغـم بساطتها أحيانـا لكنهـا تمـر بشـبكة معقـدة مـن الـدوائر والـروابط الداخليـة، أشـبه

بعمل جهاز الكامبيوتر، الذي يبدو بسيطا في أدائه، ويضمر في داخله عددا كبيرا من الدوائر الكهربائية والضوئية والألكترونية.

فالطفل عندما يسمع كلمة اللّه، يسمعها بمختلف الهيئات، والأساليب، فترسو في لا وعيه بشكل راسخ وفاعل جدا. تارة يسمعها مع الرجاء، وأخرى مع: التصبّر، الشكر، العفو، التوكل، الخشية، الرزق، المطر، الموت، العقاب، ... والأهم الدعاء باعتباره متفردا باستجابته، وحاجة الإنسان الملحّة له، مع قساوة الحياة والظروف التي يعيشها الفرد. وهو الأمل في الدنيا والآخرة. فالصورة المثالية للخالق استقرت حتى وإن تجاوزها الفرد لأي سبب، فتراه لا شعوريا ينطق بها عند الشدائد والكُربات واستجابة الدعاء والضيق. وأوضح مثال على رسوخها وقوة فاعليتها وحضورها كنهائية غير قابلة للنقد والمراجعة والتفكيك، هو عودة الفرد لنقد الذات وتقريعها بدلا من الشك بأية صفة من صفاته تعالى عند عدم استجابة الدعاء. فالمؤمن لا يراوده شك مطلقا بأن اللّه يستجيب الدعاء، وهو القائل: (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ)[1]، (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ)[2]، لكن يشك بإخلاصه ويقينه، فيقرّع نفسه، ويمارس جلد الذات، ومحاسبتها. وسبب كل هذا يقينياته، ولو أنه أعاد النظر بمفهوم الدعاء، وفقا للخطاب القرآني ذاته، ربما تتغير وجهة نظره، ويفكر بطريقة أخرى، لكن الخطاب الإسلامي تمادى في تشدده، وبيان شروطه، دون التحرش بحقيقة الاستجابة الإلهية للدعاء. بل حتى لو تحرش به لا أحد يتفاعل معه، لقوة مركزية وسلطة مفهوم الخالق وصفاته التي منها الاستجابة. وربما لو أعدنا النظر في مفهوم الدعاء والاستجابة، سوف نستغني عن تبريرات الخطاب الديني، المثقل بنصوصه التي تصادر العقل وتكرّس الكسل والتواكل. وسنستغني عن التشفّع بأي مخلوق من أجل استجابة الدعاء، ونكف عن التوسل والرجاء الذي يصل حداً يسحق فيه الإنسان كرامته وحيثيته. وسأتحدث عن هذا الموضوع لأهميته وتأثيره في محله.

---

1 - سورة غافر، الآية: 60.

2 - سورة البقرة، الآية: 186.

وربما ما أقوله غريب لكنه أقرب لفهمه قرآنيا. وهذا مثال حي يعيشه الإنسان، وفيه تتجلى سلطة النص. والنص هنا لا يتحدد بعدد الكلمات بل بمداليله ورمزيته ومعانيه. فكل صفة تلحق باسم الجلالة هي نص يمارس سلطته ومحدداته، في مرحلة التلقين. ولا مانع من مراجعتها ونقدها في مرحلة النقد والاستدلال.

قبليات الوعي التراثي

وما دمنا بصدد النصوص الدينية، والروايات الموضوعة نضرب مثلا على تأثر القراءة وفهم النص بالأحكام المسبقة للمتلقي، وخلفيته وقبلياته وثقافته. فآية: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)[1] ، جعلت الولاية لله ورسوله والذين آمنوا. وهذا متفق عليه، لكن دبّ الخلاف حول جملة الوصف: (يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). فهل الآية بصدد مواصفات خاصة، أم تعريف عام بصفات المؤمن المؤهل؟. الآية الكريمة أخفت دلالاتها ولم تصرّح بأكثر مما قالت، رغم أنها مصدر شرعية جعل الولاية بعد الله ورسوله. وقد لجأ لها الطرفان كشاهد على شرعية أو عدم شرعية السلطة بعد وفاة الرسول، وقد لعبت الخلفية الفكرية والعقائدية دورها في توظيف هذه الآية بالذات. فالشيعة قالوا أنها نزلت بعلي بن أبي طالب خاصة، فهو من تصدق راكعاً. وقد استعانوا لإثبات دعواهم بروايات لا نعرف عن حقيقتها شيئا لكنها تبقى محتملة وفقا للتصنيف السابق بين صحيحة ومحتملة الصدور، فراحت تصف كل شيء حتى نوع الخاتم حينما تصدق به الإمام علي وهو راكع. وشكل الرجل الفقير، وكيف استعطى وعلي كان في صلاته فدفع إليه زكاته. وكيف دخل النبي، وسأل الفقير، وأشار لعلي وهو يصلي، إلى غير ذلك من تفصيلات تأباها شخصية علي لمن يعرفه، خاصة وهو خاشع في صلاته[2]. فليس للشيعي طريق للجزم بصحة الرواية،

---

1 - سورة المائدة، الآية: 55.

2 - اقرأ روايات معتدلة تؤيد هذا الرأي في كتاب الميزان في تفسير القرآن، للطباطبائي، ط 1991م، مكتبة الأعلمي لبنان، ج6، ص5 فما بعد. وهي من المسلّمات عندهم.

لكـن خلفيتـه الفكريـة والثقافيـة صـدقتها، لتكـون قرينـة علـى إرادة المطلـوب واختصاص الآيـة بعلـي دون غـيره. وأمـا السـني فـاعتبر الجملـة حـالاً لوصـف المـؤمنين، فهم يقيمـون الصـلاة ويؤتـون الزكـاة وهـم راكعـون، أي خاضـعون مستسـملون لأمـر الباري تعالى، فالتعبير مجازي. وهذا مثال بسيط يبين كيف تلعب خلفية المتلقي دورا معرفيا في فهم النص.

الفصل الخامس

المهيمن الرمزي

باتت تداعيات الصراع على السلطة بعد وفاة النبي معروفة للجميع. يقول الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل: (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان)[1]. ذلك الخلاف الذي مزق الأمة وقطّع أشلاءها، حتى ضمرت معالم الدين، وتعددت قراءاته وفهمه تبعا لهذا الإنقسام. ومازالت تداعيات الصراع تحكم سلوك الناس وثقافتهم ومواقفهم، وستبقى بعد أن أكتسى لباس الدين، وانقلبت وجهته من صراع سياسي إلى صراع ديني مرورا بالصراع السياسي – الديني. ثم تأصّل ليكون ركيزة التفكير، وأداة العقل الجمعي في تفسيره لمختلف الظواهر الحياتية والاجتماعية والدينية. فالإمامة والخلافة اليوم خطان متوازيان، تنعدم بينها مساحات الإلتقاء إلا مجاملة وتسامحا شكليا. وما زالت خطوط التماس بين الطرفين قائمة على الإلغاء والتنافي المحكوم بمبدأ الفرقة الناجية[2]، وفريضة التولي والتبري[3]، مهما تظاهروا بالوحدة وعقدوا لها مؤتمراتهم. والأخطر التداعيات العقيدية والفكرية التي ظهرت في ظل الصراع المستحكم بين الفِرق والمذاهب الإسلامية. فالشعور الطائفي المترشح عن الصراع التاريخي أحد أهم أسباب تخلف العرب والمسلمين. لا باعتباره حدثاً تاريخياً بل لأن المنظومة القيمية والعقيدية والفكرية والثقافية القائمة على مبدأ الفِرقة الناجية باتت تمثّل البنية المعرفية للفرد والمجتمع،

---

1 - أنظر الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ط 2، منشورات الشريف الرضي، إيران، ج1، ص30.

2 - قول الرسول: (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)، وهو مشهور جدا، لكن لا يمكن التأكد من صحة صدوره، مع مخالفته مبادئ الدين القويم، وتفصيل الكلام عنه في كتابي: تحديات العنف، مصدر سابق.

3 - موالاة من والى أهل البيت، والتبري ممن عاداهم، تعد من فروع الدين في العقيدة الشيعية.

وتستأثر بمرجعياتها وأنساقها. لأنها تأسست على مفاهيم ومقولات استمدت حقيقتها ووجودها من حديث الفرقة الناجية، ولوازمه وتداعياته. فهي تنتمي بالضرورة لحقل معرفي مفارق للعقل. قوامه وهم الحقيقة وخرافية الجوهر، بعيدا عن منطق العقل والعقلانية. فالصراع بات سلطة ومرجعية، أفرزت مذاهب وفِرق وعقائد ومدارس فقهية وأحزاباً سياسية ومجتمعات طائفية وشعورا إقصائيا ومناهج تفكيرية وأدوات معرفية. فهو الكل المعرفي والسلوكي والأخلاقي، وهو العقل الذي تشكل في إطاره. فالثقافة اليوم تكرّس قيم الصراع حتى وهي تجدد مقولاتها في ظل الحداثة وآفاقها الواسعة القائمة على العقل والاستدلال والبرهان المنطقي. والحالات الاستثنائية تمرد ما زال محدودا لم يشكل تيارا ضاغطا باتجاه النهضة، والتخلي عن قيم حديث الفِرقة الناجية.

وبما أن أزمتنا الحضارية أزمة عقل أولاً، فنحتاج لتفكيكه وإعادة تشكيله وفق مبادئ ومناهج منتجة للمعرفة والقيم الحضارية. وهذا لا يتحقق ما لم نعد خطوة ما قبل الصراع، لتعرية الأسيجة القدسية، والأسوار الدينية. فلم يعد الصراع صراعا على سلطة زمنية – بشرية. سياسية كانت أو دينية، بل صراعا حول سلطة إلهية مقدّسة. فينبغي كشف العناصر البشرية فيها، ونزع قدسيتها. أي نحتاج للتعرف على القيمة الحقيقية لجميع ما نؤمن به من حقائق دينية ومذهبية، ومدى علاقتها بالمقدّس، وتفكيك المهيمن الرمزي وإيحاءاته. فنحن اليوم نواجه مشكلة "وهم الحقيقة"، حيث ينسى الفكر الديني دور الصراع التاريخي في تأصيل العقائد ومقولاتها ومفاهيمها، ويحسب أن الفكر الاجتهادي حقيقة مطلقة، رغم أنه فكر بشري نسبي، يختلف من شخص إلى آخر، وفقا لخلفياته وثقافته ومستوى وعيه وعلمه وقدرة أدواته على التنظير. فهو يُخطئ عندما يعتبر الفقيه والمفكر مجرد طريق للحقيقة. ويرتكب خطيئة حينما يرمي المخالف بالانحراف والردة والكفر. الفكر الديني فكر بشري، اجتهادي، نسبي، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وأصدق دليل تعدد الآراء والفتوى حتى في المذهب الواحد. لا شك أن المهيمن الرمزي والإيمان النفسي والوعي التراثي واليقين السلبي لهم دور في سلب الآراء الاجتهادية نسبيتها، واعتبارها حقائق نهائية، كتعامل المسلمين مع التراث، وتعامل الإسلاميين

مع المنجز الفكري للرموز الدينية والإسلامية. كموقف الحركات الإسلامية، سنة وشيعة، من تراث سيد قطب[1] ومحمد باقر الصدر، على التوالي. وهي أوهام الحقيقة ترافق الخطابات الأيديولوجية، خاصة في حقبة المعارضة. وقد عجزت إيران عن طرح بديل إقتصادي إسلامي، وعادت بعد 9 سنوات من المعاناة للاقتصاد العالمي وحركة السوق بمسحة شرعية بسيطة جدا، لا تُخرج المعاملات البنكية عن ربويتها. وهي مجازفة لولا طلب المرشد علي خامنئي في حينها إعادة النظر في مفهوم الربا. فوجد فيه رؤساء المؤسسات المالية إيذاناً بالعودة لنُظُم البنوك العالمية. وأيضا تراجعت إيران عن مشروع أسلمة العلوم الإنسانية الذي كانت تعوّل عليه في وجود علوم إنسانية إسلامية في موازاة العلوم الإنسانية الغربية. وهو مشروع خاطئ، سببه تباين المبادئ الفلسفية لكلتا المنظومتين. لكنه أحد رهانات الإسلامين، ومشروع الدولة الإسلامية، حتى انسحاب رضا داوري اردكاني. وهو من أشهر مفكري إيران المعاصرين في هذا المجال، وقد كرّس ثلاثين عاما من حياته لأسلمة العلوم. فأحدث قراره ضجة كبيرة في حينها[2]، عندما أعلن رسميا انسحابه من مشروع أسلمة العلوم في رسالة وجهها الى (المركز الحديث للعلوم الإسلامية) في مدينة قم الإيرانية. ثم أعقبه رئيس الجمهورية د. حسن روحاني بعد أسبوع بتصريح بنفس الاتجاه. كل هذا يؤكد عدم وجود مطلقات في الفكر الديني. لكن متى يكف الخطاب الأيديولوجي عن خداعه وتضليله؟. الأسلمة لا تنتج معرفة حقيقية بل علوم ترقيعية مشوّهة، لأنها قائمة في الغرب على مبادئ فلسفية مغايرة، وأسلمتها وفق مبادئ فلسفية أخرى يفقدها قيمتها المعرفية، وتصبح علوما شوهاء تفقد أصالتها. وما زال الفكر الإسلامي يراوح في دائرة الإنغلاق المعرفي، بسب عدم فهمه لدور الدين

1 - سيد قطب، منظّر الأخوان المسلمين وقد أعدمه الرئيس المصري جمال عبد الناصر سنة 1966م، أشهر كتبه تفسيره في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق. ومحمد باقر الصدر مفكر وفقيه، أعدمه الرئيس العراقي صدام حسين سنة 1980م. أشهر كتبه الأسس المنطقية في الاستقراء، إقتصادنا، فلسفتنا. وكلاهما رمز إسلامي وحركي كبير وله شهرة عالمية واسعة.

2 - أنظر الصحافة الإيرانية لشهر نيسان 2018م.

والإنسان في الحياة. وبالتالي فالتمييز بين البشري والإلهي، والمقدّس والمدنس، والسماوي والأرضي، يساعد على فهم الحقيقة، ليستعيد المجتمع وعيه، ويعيد النظر بمسلّماته ويقينياته، ورموزه، وفقا للواقع وحقائقه. فثمة هالة قدسية ينبغي اختراقها وكشف حقيقتها. وتعالٍ يجب استدراجه ومحاكمته، وهذا ما نسعى له ضمن مشروعنا الحضاري النهضوي. ونطالب بإعادة النظر في الحقائق التراثية، عقيدية وفكرية، كي يتسنى لنا اكتشاف الواقع، وتخطي أزماته وتحدياته باتجاه حداثة عقلانية تقوم على مبادئ حضارية – إنسانية. والدين في حقيقته لا يخرج على المبادئ الإسلامية بل يؤكدها. ويبقى تفكيك الخطاب السياسي – الديني مهمة أساسية. فصراع الناس اليوم حول قضايا لا يعرفون عن حقيقتها شيئا. قضايا موروثة بفعل الثقافة والتربية والبيئة والخطابات الأيديولوجية. وعليه يجب العودة للبدايات التاريخية لفرز ما هو ديني عما هو بشري، من أجل وعي جديد يعزز طموحات النهضة.

الرسالة والسلطة

تعتبر بعثة النبي نقطة تحول في تاريخ العرب عامة وقريش خاصة. وكان تاريخ المسلمين قبل وفاته تاريخا للرسالة، ومكابدات الرسول مع الملأ من قريش، ومَن حالفهم من أهل الكتاب. بدأت المرحلة المكية سلمية واستمرت حتى هجرة المسلمين للمدينة. فكانت حصيلة المرحلة الثانية مجموعة غزوات وحروب خاضها الصحابة. ثم بدأت تستتب بعد عام الفتح معالم مجتمع جديد، يتمثل قيما وأخلاقا، هي مزيج من قيم دينية وقبلية، تجلت بوضوح في نزاع المسلمين حول السلطة. فتركت أسئلة حائرة حول قدرة الدين على صقل الروح القبلية، وتشكيك مرير حول صدقية التفاضل على أساس التقوى والكفاءة في الحكم، عندما فرض الصحابة القريشية شرطا في السلطة ("الخلافة" أو "الإمامة" في قريش). فاستأثروا بخلافة المسلمين واستبعدوا غيرها من الصحابة رغم كفاءتهم، ومكانتهم في الإسلام. بل استأثرت قريش بالرأسمال الرمزي للمقدّس من خلال عدد كبير من روايات الفضائل، كحديث العشرة المبشرة بالجنة كلهم من قريش!!. وغيرها من الأحاديث التي خصتهم على

إنفراد أو مجموعات[1]. لكن أقواها روايات التفاضل بين الخلفاء الأربعة، كخبر معجزة تسبيح الحصى في يد الرسول، ومن ثم بيد الخلفاء الثلاثة واحدا بعد الآخر، حسب الرواية السنية[2]. وتسبيحه بعد الرسول في يد علي خاصة، وفقا للرواية الشيعية[3]. ولهذه الروايات وقعها آنذاك، في مجتمع ثقافته السحر والمعاجز والكرامات. والإسراف باللامعقول والغيبيات. فهي حديثهم وزادهم اليومي. ولها قيمة رمزية عالية. رغم تنويه القرآن بالامتناع الذاتي للغيب بالنسبة للإنسان. لكن العقلية العربية عقلية خيالية وهمية، انتجت لنا تراكما شعريا هائلا، لم يساعدنا في نهضتنا، بل وكرّس قيم الاستبداد الديني والسياسي، وتستر على الظلم والعدوان. واستغرق في وصف الخمور والمجون والجواري[4]. فالأدب العربي لم يساهم في نهضتهم. بينما ينسب للأدب العالمي دوره في الثورات الاجتماعية. وهذا الكلام لا ينفي وجود نماذج أدبية مثالية لكنها لم تؤثر حقيقة، فهناك جو عام عصي على النهضة والتحوّل، له أسبابه التي نسعى لمعالجتها نقدياً.

إن الصراع حول السلطة بعد النبي يعود لأسباب عميقة، ترتبط بالقيم القبلية، والرأسمال الرمزي ومهيمنه، وإيماءاته وقوة حضوره. فالصحابة على درجة واحدة من الإيمان والإلتزام حسب الظاهر، وأما التقوى والنوايا الشخصية فلا يعلمها إلا الله. كما أن القرب من رسول الله لا يعني كفاءة الصحابي سياسيا، بل ثمة أسباب والتزامات جعلت بعضهم أقرب، كسبق الصحابي للإسلام، ومنزلته الاجتماعية، وقوة تأثيره، وقرابته. وفي المعارك تتغير خارطة العلاقات على أساس الشجاعة وكفاءة القائد العسكري، فيكون هو الأقرب لرسول الله بحكم الظرف العسكري. وهكذا بقية الاختصاصات. والشاهد أن الكتاب الكريم لم يصرّح

---

1 - أنظر صحيح البخاري، باب فضائل الصحابة، وانظر عدد الروايات التي رويث في الصحابة من قريش.

2 - وقد عقد له ابن كثير بابا في الجزء السادس من كتابه: البداية والنهاية

3 - أنظر كتاب: الخرائج والجرائح للقطب الراوندي: ١ / ٤٧ / ٦١، بحار الأنوار للمجلسي: ٤١ / ٢٥٢ / ١٠.

4 - أنظر كتاب: أسطورة الأدب الرفيع للدكتور علي الوردي، ط 1994، دار كوفان، لندن.

باسم أحدهم، وجاءت آياته مطلقة في مصاديقها. وهذا لا يمنع أن يكون أحدهم مصداقا لها، لكن لا يمكنه احتكارها ما دامت مطلقة، فكما تنطبق عليه تنطبق على غيره. لذا لم تعتبر مرجعية تفاضلية خلال مداولات السلطة بين المهاجرين والأنصار. ولم يرتكز لها أحد خلال المباحثات إلا كلاما عاما، وقد انحسم الموقف السياسي، واحتكرت قريش بموجبه السلطة، وفقا للانتماء القبلي، بعد استبعادها للأنصار الأقرب لرسول الله، كما جاء في بعض الأحاديث، التي تعكس مدى اهتمامه بهم: "أوصيكم بالأنصار خيرا"[1]. وكأنه يعلم أن السيادة ستكون دائما للمنطق القبلي، وستكون التقوى والمواقف الرسالية المشرّفة في آخر قائمة أولويات التفاضل. وهذا ما حصل فعلا. وبدأت مرحلة توظيف الديني لخدمة السياسة وأهدافها في تكريس السلطة، فالتبس الديني بالسياسي. لذا ينبغي كشف البعد البشري في السلطة، سواء السلطة الدينية أو السياسية. وتحديد وجهة الصراع منذ نشوبه حتى اليوم، لنتمكن من تفكيك البنية المعرفية للعقل المسلم عامة والعربي خاصة، القائمة على يقينيات تسودها الخرافة واللامعقول، تقدس الرموز الدينية، بدوافع طائفية وأيديولوجية.

لقد انتهت بوفاة النبي مرحلة الإسلامي الديني أو مرحلة الدين الرسالي، وبدأت مرحلة الإسلام السياسي، لحظة توظيف النص الديني لشرعنة الموقف السياسي. فالدين لم يهتم بموضوع السياسة، وكل ما يشتمل عليه الكتاب الكريم مبادئ وقيم تصلح أن تكون قاعدة أخلاقية لضبط الأداء السياسي والاقتصادي. ولم ترد أية إشارة لمفردات الفكر السياسي، بما في ذلك مفهوم الشورى، فهو لم يخرج عن

1 - وفي صحيح البخاري نص مقارب: 3588 حدثني محمد بن يحيى أبو علي حدثنا شاذان أخو عبدان حدثنا أبي أخبرنا شعبة بن الحجاج عن هشام بن زيد قال سمعت أنس بن مالك يقول مر أبو بكر والعباس رضي الله عنهما بمجلس من مجالس الأنصار وهم يبكون فقال ما يبكيكم قالوا: ذكرنا مجلس النبي صلى الله عليه وسلم منا فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره بذلك قال فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وقد عصب على رأسه حاشية برد قال فصعد المنبر ولم يصعده بعد ذلك اليوم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أوصيكم بالأنصار فإنهم كرشي وعيبتي وقد قضوا الذي عليهم وبقي الذي لهم فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم.

معناه اللغوي، ولا يرقى به لمعنى الديمقراطية بالمصطلح الحديث. ولم يعهد من الرسول عهدا سياسيا لأحد من الصحابة بنص صريح واضح لا لبس فيه يؤكد استمرار السلطة السياسية بشخص أحد منهم. وقد مات وهو على ذات الموقف. والمعروف تاريخيا أن بعض القبائل العربية قد ساومت النبي حول السلطة، ورفض طلبهم، لأنه نبي وليس ملكا أو سلطانا، والنبوة أمر إلهي واصطفاء رباني: "اللّه أعلم حيث يجعل رسالته"، كما كان يرد عليهم. ولو كان مشروعه مشروعا سياسيا أو سياسيا – دينيا لتفاوض معهم على الحد الأدني، أو ترك الباب مفتوحا للمتغيرات السياسية، هذا هو مقتضى العمل السياسي. لكن مواقفه كانت حدية، مبدئية، دينية خالصة، حتى في أساليبه السياسية. وقد سبق لقبيلته أن عرضت عليه السلطة، ورفض. وكان يؤكد دائما أنه نبي مبعوث، لا يريد منهم سوى الإيمان باللّه ووحدانيته والإلتزام بأوامره ونواهيه، من أجلهم، ومن أجل مجتمع يسوده العدل والسلام. وهذه الحقائق التاريخية تنهي جدل السلطة والدين، مطلق السلطة. لكن ثمة رغبة ملحّة دفعت التنظير الفكري والفقهي إلى تأويل الآيات والروايات والسيرة، من أجل التوفر على أدلة لشرعنة السلطة دينيا. وكل هذا لم يجد نفعا، فالسلطة ضرورة اجتماعية وليست دينية. حاولت نظرية ولاية الفقيه إن تستدل بأدلة شرعية لفظية لكنها فشلت، فاستدل عليها بعض الفقهاء بدليل عقلي، باعتبارها ضرورة دينية – سياسية. وآخرون استدلوا بروايات ضعيفة وسيرة تاريخية لذات الهدف.

السياسة والاقتصاد من أهم وأخطر الموضوعات، وعدم اهتمام القرآن له دلالته. كي تواكب السياسة والاقتصاد تطورات الحياة، وعدم الجمود على صيغة واحدة. وتبقى المبادئ حاكمة، كسيادة العدل والقسط والروح الإنسانية وغير ذلك. وبالتالي فدعوى دينية السلطة يحتاج إلى أدلة قطعية الدلالة والسند، صريحة، واضحة لا لبس فيها. فالمسألة خطيرة وليست عادية. وقد سفك الإسلاميون التكفيريون دماء غزيرة من أجل مشروع سياسي باسم الدين وشريعة سيد المرسلين، وهم لا يملكون أي دليل شرعي صريح في المقام!!.

فالسؤال المهم كيف التبس الديني بالسياسي؟ وكيف غادرت السلطة بشريتها وأصبحت منصبا إلهياً؟ وكيف تم تزوير الوعي، وخداع الناس؟. وما هو مصير العلوم

والعقائد التي تأسست على مقولة إلهية السلطة عندما نستعيد بشريتها، سواء كانت السلطة دينية أم سياسية؟. فثمة آثار واسعة ستترتب عليها. وستتلاشى كثير من المفاهيم التي لها مساس بحياة الناس، ومصيرهم في اليوم الآخر.

فعلية المهيمن الرمزي

أقصد بالمهيمن: نسق أو مجموعة أنساق معرفية مهيمنة، يرتهن لها وعي الفرد لا شعوريا، وفق طريقة اشتغاله وعمله كموجه يستوحي من مقولاته الأساسية، المضمرة داخل بنية العقل وفضائه المعرفي،

وبهذا يتضح أن فهم المهيمن يتوقف على فهم أنساقه ومقولاته ومفاهيمه الأساسية، ومناشئ وجودها، ومدى صدقيتها. وهي مقولات تأسيسية، مكتسبة، تترسب لا شعوريا في بواكير الوعي، عبر التربية والتعليم والبيئة والعقل الجماعي والأجواء الثقافية المحيطة به. فيتعامل معها العقل كحقائق رغم عدم وعيه لمدى مطابقتها للواقع ونفس الأمر. وهذا النوع من المقولات يتعذر نقدها وتفكيكها بسهولة، لأنها تنتظم ضمن أنساق مضمرة، وتكتسب مناعة ذاتية، وهذا سر مقاومتها للنقد. فهي قناعات لا شعورية، يحار المرء في اكتشاف سببها، ويعاني في استعادة وعيه، ما لم يرهقه القلق والتردد والشكوك والاستفهامات.

وتقاس فعلية كل مهيمن بقوة حضوره، حينما يباغت الوعي، ويطفو لا شعوريا، ويضع الفرد في موقف حرج أمام صدقية وعيه. وقدرته على التحرر من سلطة مهيمناته وأنساقه المعرفية. وهو يتنوع بتنوع مقولاته وأنساقه ومهامه وتقنياته وطريقة اشتغاله وأدائه وتأثيره بوعي الفرد والعقل الجمعي. فكما هناك مهيمن ثقافي هناك مهيمن دلالي، وهناك مهيمن رمزي يتحكم بالعلاقات الاجتماعية والدينية، وتفسير ظواهرهما. يستمد وجوده من أنساق المهيمنين الثقافي والدلالي، ويرتبط بمهيمن ثالث نفسي ينفرد بطريقة وعيه واشتغاله، وهيمنته اللاشعورية، في تجلياتها المختلفة. وتعمل هذه الأنساق بطريقة جدلية، فتؤثر وتتأثر، وتعيد تشكيل نفسها باستمرار. وتكون العلاقة بينها علاقة تشابك مستمر. وهي الوسط الذي تتجلى فيه حقيقة مختلف الدلالات الرمزية للرموز الدينية والاجتماعية والسياسية

والتاريخية، وغيرها. وليس لها أية حقيقة خارج وعي الفرد والمجتمع. ولا سلطة وسيادة لها خارج الفضاء المعرفي للعقل. فقيمة الرأسمال الرمزي لأية شخصية أو جهة اجتماعية وغير اجتماعية تتحدد من خلال ما تمتلك من رصيد رمزي، وقوة حضوره في الوعي المرتكز لمختلف قبلياته، سواء كان فردا أو جماعة. الفرد بخصوصيته وثقافته، والمجتمع بالوعي الجمعي، الذي يتصف بقوة تأثيره عندما يهيمن على الموقف العام رغم تمرد بعض أفراده. فرهان الحقيقة الرمزية وسلطاتها على الوعي الجماعي أكبر من رهانها على الفرد. الأول يخلو من القلق والتردد وعدم القناعة، ويتصف بقوة يقينياته، التي هي سمة عامة ليقنيات الأفراد وليست تفصيلاتها الملغومة بالشكوك أحيانا.

ثمة ملاحظة أن المهيمن الرمزي يتفاعل لا شعوريا مع الغيبيات واللامعقول، ويستلهم منها دلالات وإيحاءات. بل ليس لها خارج فضائه الدلالي أية حقيقة، فهي من مخلوقاته، يتولى الوهم تصويرها، وصياغتها ضمن قوالب ثقافية ونفسية. فالحديث عن الميتافيزيقيا ومصاديقها حديث داخل فضاء العقل، وما يلتقطه النسق الدلالي، ويتمثله المهيمن الرمزي. وخلاصة الكلام أن المهيمن الرمزي يعيش وهم الحقيقة المطلقة دائماً، وليس له سوى الوهم يستمد منه مقوماته، ومنهم يتأثر الموقف النفسي، فيتجلى عبر المهابة، والتقديس والتبجيل والإيحاءات الغيبية. فتتباين القيمة الرمزية من شخص إلى أخر، وهو سر السلوك المختلف والمشاعر المتفاوتة تجاه الرموز الدينية والاجتماعية. فالتنقيب في أعماق المهيمن الرمزي تفكيك لمفاهيمه ومقولاته، القائمة على الوهم، وما تحتفظ به قبليات الفرد من ثقافات وعادات وتقاليد وأشياء أخرى. فتجد الفرد الذي يتعامل بكل قدسية وخشوع مع هذا الرمز الديني، يتعامل بكثير من اللامبالاة مع رمز آخر. بسب قبلياته وتصوراته وأوهامه عن كلا الرمزين رغم انتمائهما الديني.

وبما أننا بصدد التمييز بين البشري والإلهي للسلطتين الدينية والسياسية، فيهمنا التعرف على الرأسمال الرمزي لكل من محمد بن عبد الله وقبيلة قريش، محمد باعتباره نبياً مرسلاً، وقريش باعتبار مركزيتها وسلطتها القبلية. من أين أتى؟ وما هي روافده وتقنياته في فرض حقيقته؟

الرأسمال الرمزي

النظام القبلي، نظام طبقي، يحتفظ فيه الأشراف أو الملأ بامتيازات واسعة، ويستأثر سادته بالسلطة والمال والثروات. ولكل قبيلة مكانة تعكس قوة حضورها وتأثيرها. ترتهن فيها لعدد بطونها، وشجاعة أفرادها، ومكاسبها المسلحة، وبلاغة شعرائها، وقدراتها الاقتصادية، وسعة الأراضي التي تنتشر فوقها، وطبيعة علاقاتها بالجوار والقبائل الآخرى، ومدى ثقة الناس بها من خلال استجابتها للملهوف والمحتاج والمستجير، وعوامل مختلفة. لكن الأهم في العلاقات القبلية شيئان، الأول: لا قيمة للفرد خارج قبيلته، مهما كانت مكانته، فهي هويته وملاذه ومصدر قوته وعزته، ومن تلفظه يغدو صعلوكا مشردا يفقد أبسط مقومات الاحترام.

الثاني: لكل قبيلة رمزية تمثّل هيبتها وحيثيتها وقدسيتها، تستمدها من مكانتها ومن الصورة الذهنية المرتسمة في وعي المتلقي، والثقافة القبلية والبيئة الاجتماعية، وما يحف بها من دعايات وأوهام ومبالغات. والرصيد الرمزي لكل قبيلة تراكم تاريخي ومكاسب اعتبارية. ولا شك بقوته وتفوقه على الرصيد المادي. فقد تضعف القدرات المادية للقبيلة لكنها تحافظ على هيبتها وتماسكها، كالعملة النقدية التي تستمد قوتها من رمزية الدولة رغم تواضع غطائها من الذهب والعملات الصعبة. فتجدها مستقرة عكس عملات دول أكثر ثراء، وأضعف استقراراً.

التكافؤ الرمزي

تُعد قريش أكبر القبائل العربية، حيث بدأت تتمركز في مكة ونواحيها على يد قصي بن كلاب. ثم اكتسبت مكانة أكبر من خلال رعايتها للكعبة والمسجد الحرام، وتعاطيها الاجتماعي والاقتصادي، فترددت أصداؤها في أرجاء القبائل العربية المنتشرة في الحجاز وخارج الحجاز، ثم جاءت العلاقات الاقتصادية ورحلات الشتاء والصيف للشام وبلاد الحبشة فأكسبتها رمزية أكبر[1]، وصار الانتساب

1 - أنظر كتاب: تحديات العنف، مصدر سابق، ص355 وما بعدها.

لقريش امتيازا اجتماعيا، أذعنت له جميع القبائل العربية في عاداتها وتقاليدها. وخَلق شعورا داخليا لدى جميع القريشيين كرّس الروح القبلية والتمايز الطبقي والعنصري، فقريش بنظر أبنائها سادة العرب، وأعلى شرفا ومكانة، ولا يليق بهم سوى السلطة والعز والسلطان. وقد رضخ العرب لهذا الواقع وتعاملت معهم القبائل على أساس أنها قريش سادة العرب. لذا كانت تعزز مكانتها باستمرار، وتقاوم التحديات، دون التفريط بمكانتها، وقد فاوض سادتها النبي من منطلق السلطة واستعدوا للتنازل عنها لتبقى في قريش، لكنه رفض. كما رفض عرضا مماثلا لكندة وبني علم بن صعصعة، فهو ليس سلطانا بل نبياً.

كان لقريش ما يبرر قلقها، فالدين الجديد استهدف وجودها، ورأسمالها الرمزي وسيادتها، وهدد رصيدها ومكانتها، ولا مجال للتسويات معه، بفعل الفارق الرمزي، الذي هو ذات الفارق بين الإلهي والبشري، والمائز بين الغيب والحضور المادي لعقائدهم. هو نبي يوحى إليه، ودعوته دعوة إلهية، لا يبغي مالا ولا سلطانا. بينما تستمد قريش رمزيتها الدينية من رعايتها للمسجد الحرام وبيت الأصنام، وتعهّد الحج وخدمة الحجيج، وكلها مناصب تشريفية، اعتبارية، ليست حقيقية، وقد تُنتزع منهم في لحظة ضعف قبلي. فلا تكافؤ بينهما. فهي دعوة تحدٍ حقيقي، . لذا عرضوا عليه المال والسلطان للتراجع عنها، لكنه أبى وخاطب عمه أبا طالب: (والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في شمالي، على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركته)[1]. وما يؤكد قلق قريش على رصيدها الرمزي وسيادتها أنها ركّزت في حملتها الإعلامية المضادة على تسفيه أحلامه والاستخفاف بعقله، فقالوا: إنه ساحر، مجنون، شاعر، كاهن، يعلمه بشر. لزعزعة اليقين في نبوته. ولم تركّز على موضوع السلطة السياسية، ولم تستخدم ما يخصها من مصطلحات. فيصدق أن معارك قريش لتدارك رأسمالها الرمزي وحماية سلطتها وسيادتها، لذا رفعت شعارات دينية: "اعل هبل". كمعادل موضوعي، لكن النبي رفع شعارا صاعقا: "الله أعلى وأجل". وهذا يكشف قوة الرمز الديني في مقابل

1 - موجود في اكثر من مصدر عن ابن اسحاق، وهو حديث مشهور.

الرمز القبلي، فقريش المسكونة بالمشاعر القبلية وجنون العظمة، كانت تستمد أغلب رمزيتها من رعايتها للشعائر الدينية. بل يبدو أنها المقوّم الحقيقي لها ولسيادتها. فتخشى تفككها وانهيارها بتلاشي السيادة الدينية. وهو شعور عميق لدى جميع قريش، فمن اعتنق الإسلام، إما أن يكون صادقا في إيمانه، لكنه لم يتخل عن شعوره القبلي، وبقي يعتز بقريش ويتمنى عودة سيادتها وعزتها ومكانتها.. وإما إسلام براغماتي، يخطط للسلطة من خلال الدين الجديد. وبالتالي فالجميع لم يتخل عن شعوره الفوقي، وظل ملازما لهم بعد إسلامهم. فمحمد من قريش ومن سادتها، وكل ما في الأمر أن الرصيد الرمزي انتقل لأضعف بيوتاتها. هكذا أقنع أبو سفيان نفسه بعد فتح مكة، فثمة فرص أمامه لاستعادة السلطة، لذا خاطب علي بن أبي طالب بعد أحداث السقيفة: "إبسط يدك أبايعك، والله لأملأنها خيلا وركبانا". وهذا يؤكد تقدم الولاء القبلي على الولاء الديني في أعماقه.

وبالتالي، رغم مركزية قريش ورمزيتها، لكن تبقى سلطتها بشرية وليست إلاهية، مهما كان مستوى رعايتها للشأن الديني، وقد قللت الآية الكريمة من قيمتها: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[1]. فهو عمل تشريفي ليس أكثر، وليس تنصيبا إلهيا، ولا بمستوى الجهاد والأعمال الصالحة.

وأما بالنسبة لرمزية محمد بن عبد الله، فهو من أشراف مكة، وسادتها، وسدنة الكعبة. وحماة العرب، وملاذ الناس والوافدين للحج أو التجارة، وقد كسب ثقة المجتمع المكي وسادته، من خلال أخلاقه وسلوكه، فانتزع اعترافا رمزيا به. وعندما بعث رسولا، كان رفيع النسب، جليل القدر، عظيم المنزلة، لهذا كانت القبائل تستقبله وتتفاوض معه من هذا المنطلق، فهم لا يعرفون عن دينه وتوجهه الجديد سوى محمد بن عبد الله من سادة قريش. فكانت رمزية قريش حاضرة في شخصيته. ثم راح يتألق باتجاهين، الأول لدى قريش والعرب عامة باعتباره نبيا، مرسلا، ومعارضا كبيرا لدياناتهم وولاءاتهم، وتحدٍ صارخ لأصنامهم وأوثانهم، وقد

---

1 - سورة التوبة، الآية: 19.

تحرش بقدسيتهم ومكانتهم الرفيعة. ففرض نفسه رقما لا يستهان به راح يقوى بعد كل انتصار عسكري على قريش وحلفائها، حتى تداعت سلطتهم بعد فتح مكة.

والاتجاه الثاني، رمزية الرسول من خلال الوحي، ذلك المفهوم المهول في دلالاته وقدسيته. فالعرب ينسبون كل إبداع للجن والشياطين والأرواح والقوى الخارقة، فكيف بشخص يوحى إليه، ويسمعون منه ما يدهشهم؟ وهذا بحد ذاته رصيد رمزي هائل يستمد قيمته من انتسابه للإلهي والسماوي. ورمزية ثالثة من خلال حضوره القوي في الوجدان الإيماني، وفي قلوب المؤمنين برسالته: (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)[1]، وهي رمزية دينية وروحية تستمد صدقيتها من النبوة وشخص النبي، فكان لها أثر كبير في انتصار المسلمين. فالنبي كان يتمتع بكاريزمية مميزة، إضافة إلى هيبته وقدسيته وهو يتلو ما يتنزّل عليه من الوحي كدليل على صدقية نبوته. وبالتالي فالرصيد الرمزي له رصيد مقدّس، ينفتح على آفاق التأويل فتهيم فيه النفوس المؤمنة، وتستمد منه إيمانها وتقواها. فنجحت شخصيته في خلق أرضية وحاضنة تتجلى فيها رمزيته. تلك التجارب الروحية التي ارتبطت به ارتباطا متيناً. فراحت تستمد منه ما يعمّقها ويصقلها، وبالوقت ذاته، تترسّخ القيمة الرمزية في أعماقها. خاصة أن العربي مسكون بالتقديس، يتماهى مع المثيولوجيا، بسبب بيئته وثقافته، فهي ثقافة وصفية - بيانية، تهيم بالوصف دون التوغّل في أعماق الظواهر الحياتية. وما الشعر وكثرة الكهانة والأديان والنبوءات إلا دليل على ما نقول. فجميعها ينتمي للوصف والهيام في الظاهرة. دون النقد والتحليل واكتشاف حقائق الأشياء، بل يهيم العربي بالغيبيات والتأويلات الماورائية، ويؤمن بالأرواح والشياطين والجن والقوى الخارقة، ويكتفي بنسبة الظاهرة لها للتعبير عن عجزه عن فهم حقيقتها. فجزء من قدسية قريش تعود للمخيال العربي الذي يحتفظ بصورة مضخّمة لقريش ورمزيتها.

وتجلت رمزية النبي أكثر في تطور التجربة الإيمانية للمؤمنين، التي ارتقت إلى مستوى الرسالة بفضل حضوره الروحي الكبير (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا

1 - سورة الأحزاب، الآية: 6.

عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ)[1] ، (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)[2]. وبالتالي فهيمنته ورمزيته تستمد حقيقتها ووجودها من انتسابها للغيب، الذي يتصف بقوة حضوره في النفس العربية، التي تذهلها القوى الخارقة، وتقف أمامها مستسلمة. ثم ترسّخ إيمان الصحابة بإلهية الدعوة ورمزية النبي. وبالفعل طالما أكدت الآيات: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ)[3] ، وقد صدق دعواه بالوحي وما نزل عليه من القرآن، (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)[4]. فسلطته سلطة إلهية حقيقية (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا)[5] ، ولم يجعلها لأحد من بعده: (مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ)[6]. وبوفاته أنتهت سلطته الدينية، وما لازمها من سلطات سياسية واجتماعية. ولا طاعة مطلقة لأولي الأمر. وهذا هو الواقع، وهذا ما نحتاجه للتمييز بين الإلهي والبشري في شرعية السلطة في ظل تزوير مقصود لحقيقتها.

الموقف القَبَلي

بدأ الصراع حول السلطة داخل سقيفة بني ساعدة، حينما تصدى لها الأنصار، كاستحقاق طبيعي لجهادهم وتضحياتهم، حتى تخلوا عن غنائم معركة حُنين استجابة لأمر الرسول، وقد أوصى بهم خيرا، وطالما أشاد بتضحياتهم وجهادهم وإخلاصهم، له شخصيا وللرسالة. وكان خطاب الصحابة في بداية الأمر وديا، إسلاميا، بين طرفيه، المهاجرين والأنصار: "يا معشر الأنصار"، "يا معشر المهاجرين". ثم انقلب إلى منطق قَبلي: قريش وغيرها، عندما طرح الأنصار ضمن مفاوضات السلطة شعار: "منا أمير ومنكم أمير"[7]. حيث رفض أبو بكر بن قحافه وعمر بن

---

1 - سورة التوبة، الآية: 128.

2 - سورة الأحزاب، الآية: 21.

3 - سورة آل عمران، الآية: 144.

4 - سورة النجم، الآية: 3.

5 - سورة المائدة، الآية: 92.

6 - سورة الأحزاب، الآية: 40.

7 - أحداث السقيفة مفصّلة في الكتب التاريخية والروائية، منها تاريخ الطبري، ج3.

الخطاب وأبو عبيده مشاركة الأنصار في السلطة. وأصروا على تفرّد قريش بها، وروى الأول عن النبي حديثا أنهى آمال غيرهم وإلى الأبد، حيث قال سمعت رسول اللّه يقول: ("الخلافة" أو "الإمامة" في قريش). وقد راهنوا على صورة قريش في الوعي العربي، فهم سادة العرب، ومحمد منهم، والكل يعرف ذلك، وقد أذعنت جميع القبائل لمنطقهم، ولم يتفاجأوا من كلامه رغم عدم قناعتهم. فالحديث المروي عن الرسول أسس لشرطية قريش في السلطة، وقد أعتمدها الفقه السياسي والسلطاني للمسلمين. وبالتالي فسلطة أبي بكر سلطة بشرية وليست إلهية، اكتسبت مسحة شرعية من خلال الحديث الشريف، وهو أول توظيف سياسي للدين لصالح الرأسمال الرمزي القبلي، من خلال تعزيز سلطة الخلفاء القريشيين. وهذا هو المتواري والمتستر عليه تاريخيا عن أحداث السقيفة وخلفيات السلطة والحكم عند المسلمين. التاريخ صوّر النزاع نزاعاً مطلقاً بين الصحابة، وهذا صحيح في بدايته لا في استمراره، فإنه صراع بين قريش ... صراع بين بني هاشم وغيرهم من بيوتات قريش، وقد تجسد أكثر هذا الصراع خلال الدولتين الأموية والعباسية.

ثم راح لقب "خليفة رسول اللّه" يكرّس الصفة الإلهية، من خلال ذات اللقب، وأصبح للخليفة ما للرسول من سلطات، بلا أي دليل، آية أو رواية تدل عليه، سوى إيحاءات اللقب ومفهوم الخلافة والخليفة. ثم جاءت حروب الردة التي حسمت باسم الدين ومفهوم الردة قرآنيا. وهو توظيف ثالث للدين من أجل أهداف سياسية وسلطوية. لكن هذا لا يغيّر الحقيقة، فسلطة الخليفة الأول ومن جاء بعده سلطة بشرية مهما كانت إيحاءات مفهوم الخلافة في وعي المسلمين، وقد حسمت داخل سقيفة بني ساعدة ولم يحضرها سوى ثلاثة من كبار قريش، ثم بايعهم الحاضرون.

وهكذا الأمر في عهد عمر، حيث بايعه المسلمون بناء على تعيين من قبل أبي بكر، رغم اعتراض بعض الصحابة، وكان هذا ثاني خلاف بينهم. ثم جاء عثمان بشورى قريشية، استبعد منها عمر جميع الأنصار رغم مكانتهم وتقدمهم في الإسلام. وقد حاول نسبتها للّه تعالى لكنه فشل في إقناعهم وقتلوه، حيث قال: (لا

أخلعُ قميصا ألبسنيه اللّه)[1]. ولم تقنعهم الإحالات الرمزية لكلامه. وعلي بن أبي طالب جاء بالانتخاب والبيعة، ولم يدع وجود نص بخلافته، وكان بأمس الحاجة له لإثبات أولويته، وقد حاجج القوم بذات المبدأ القبلي الذي حسمت بموجبه قريش السلطة. فقال: إذا كان ملاك السلطة القرب من رسول اللّه فنحن أهل بيته، وقد احتج بعض الحاضرين في السقيفة بنفس هذا الكلام وقال إذاً فعلي بن أبي طالب أولى!. لكن المشكلة أن البيت الهاشمي أضعف البيوت، فلم ينحز مع علي وموقفه الرافض لخلافة أبي بكر سوى أهل بيته والزبير والصحابة ممن عرف مكانته وقربه من رسول اللّه. وفاز الآخرون بثقلهم القبلي ورأسمالهم الرمزي ومكانتهم في نفوس العرب.

وقُتل علي في صراع مرير على سلطة زمنية، مصدر شرعيتها البيعة. وقاتل ولده الإمام الحسن لذات الهدف السياسي، وسارت ثورة ولده الثاني، الإمام الحسين وفقا للعبة السياسية وتقنياتها، فقد رفض بيعة يزيد بسبب سلوكه وانحرافه الأخلاقي والسلطوي. وبايعه أهل الكوفة بموجب كتب ورسائل انهالت عليه، ولم يثق بهم، وأرسل لهم سفيره وابن عمه مسلم بن عقيل[2]، وقد بعث له يؤكد بيعتهم وإخلاصهم فسار وفقا لهذه المعطيات، وكاد يعود بعد أن سمع بمقتل مسلم، لكن الجيش الأموي حاصره وعجعج به، ثم قُتل هو وأهل بيته وأصحابه في وقعة مأساوية قل مثيلها تاريخياً. رغم الرصيد الرمزي للحسين وأهل بيته عند المسلمين، وقد تشبث به في خطاباته مع الجيش الأموي، ونسب نفسه أكثر من مرة لأمه فاطمة الزهراء وجده المصطفى، وهو نوع من التذكير، لكنه لم يجد نفعا .

---

1 - على مختلف الصيغ، أنظر: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ص 168. وقال أيضا: (فما كنت لأخلع سربالا سربلنيه اللّه عزوجل)، وفي ص 171: قال عثمان: (أما أن أتبرأ من الإمارة، فإن تصلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من أمر اللّه عزوجل وخلافته)!!!. فأراد عثمان بنسبة إمارته للّه تعالى، التستر على دور الشورى في تنصيبه.

2 - قصة ثورة الإمام الحسين ومقتله في كربلاء من أشهر الأحداث التاريخية، وقد ذكرتها أغلب المصادر ، أقرأ كتاب مقتل الإمام الحسين لعبد الرزاق المقرم، طبعة الشريف الرضي، حيث استعرض جميع تفصيلاتها ومصادرها. وأيضا تاريخ الطبري.

واستخدم معاوية طرقا ملتويه لشرعنة سلطته، وقد استولى عليها بالقوة والسيف. فاستعان ببعض الرواة، والفقهاء وعلماء الكلام، ونظّروا للقَدر والجبر والإرجاء وغيرها من مقولات كلامية لحماية سلطته وشرعنة سلوكه وسلوك من تلاه. وقد توارثها من بعده إبنه يزيد، وعدد من رموز بني أمية في عهد الدولة الأموية، وهكذا خلفاء بني العباس، والدولة العثمانية والسلطة الصفوية. فالسلطة هي السلطة زمنية لا دينية مهما نظّروا لها.

وكما تشبث الخلفاء برمزية قريش واستحقاقها للسلطة، كذلك تشبث الأمام علي، وذّكر المسلمين بقربه من رسول الله[1]!! وأيضا كان الحسين يذّكر القوم بانتسابه له. أي كان يستجير برمزيته ورمزية جده، لكنها لم تنفع، لأن قريش أقوى حضورا سياسيا، ومحمد أقوى حضورا دينيا. ورغم كل الجهود المبذولة لتكريس الرأسمال الرمزي النبوي لأهل البيت لكن لم يحالفهم الحظ في السلطة. فربما كان الاستقطاب الرمزي القبلي أقوى من الاستقطاب الديني في السلطة. ثم جاء أصحاب الأئمة وراحوا ينسجون حولهم حكايات وخوارق لتعزيز رصيدهم الرمزي. ثم راح يتعزز أكثر من خلال مفاهيم عقيدية جديدة آمن بها الشيعة، كالعصمة وعلم الغيب ومعرفة اللغات ومنطق الطير والولاية الدينية والولاية التكوينية والمهدي الغائب، وغير ذلك.

---

1 - عن الطبري في تاريخه، مصدر سابق، ج3، ص258: لما دخل أبو بكر على علي وقد اجتمع عنده بنو هاشم، قال: فإنه لم يمنعنا أن نبايعك يا أبا بكر إنكارا لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا في الأمر حقا، فاستبددتم به علينا، ثم ذكر قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقهم، فلم يزل يقول ذلك حتى بكى أبو بكر. وفي رواية: قال علي لأبي عبيدة الذي جاء يخبره بحسم الخلافة، ويطالبه بمبايعة أبي بكر، وقد رفض علي ذلك، وقال: يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأننا أهل بيته. أنظر: عبد الكريم، خليل، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، ط 1997، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ص14.

اتضح مما تقدم أن صراع السلطة، هو الذي دفع النزاع باتجاه تعزيز المهيمن الرمزي، لتعويض نقص الأدلة الشرعية الصريحة. فالاستدلال على شرعية الخلافة أو الإمامة ما زال يرتكز للتأويل وروايات الفضائل والخرافة وتزوير مستمر للوعي وأوهام الحقيقة، والتشبث بالرصيد الرمزي. ولو بقينا نحن والأدلة فلا يوجد دليل عقلي ولا نقلي حول شرعية السلطتين الدينية والسياسية ونسبتهما للدين، فكلاهما سلطة بشرية، قامت على أدلة اجتهادية وكلامية. السلطة الدينية جعلٌ شرعي، فتحتاج إلى دليل قرآني صريح. لأن كلا الولايتين الدينية والسياسية لله تعالى أصالة، باعتباره خالق السماوات والأرض، ولا تكونان لغيره إلا بجعل خاص منه عبر آية من آيات الكتاب المجيد، وهو مفقود بالضرورة. لكن مشكلة المسلمين في رثاثة الوعي، وروح التقديس والانقياد، وعدم القدرة على تجاوز المقدّسات المصطنعة، وتخطي أوثانهم الراقدة في أعماقهم. وتمسكهم بالروايات، وتقديمها على القرآن.

لقد كان الصراع محصورا بين المهاجرين والأنصار، ثم انتقل إلى صراع مرير بين قريش ورموزها: الحزب الأموي والحزب العلوي، الخلافة والإمامة. وما الانقسامات المذهبية والعقائدية سوى تحزّب لهذا الطرف أو ذاك من قريش، وكثير من الدماء أريقت فداء لقريش وسلطتها، فهي بالنسبة لهم ملك عضوض، وكل فتح أرض جديدة تضاف لملكة قريش، حتى ذهب الأمر بسعيد بن العاص أن يصف العراق ذات يوم: (إنما هذا السواد بستان قريش)[1]. فالناس اليوم عبيد لقريش.

ويعتبر عمر بن الخطاب أكثر قريش قلقا على السلطة، وربما استبعد عليا خوفا من ضياعها. فعلي في نظر عمر رجل حرب وليس رجل سلطة. أو رجل مبادئ ليس لديه مرونة السياسي، وقريش بحاجة لقائد سياسي يمسك بها، كي لا تخرج من حوزتهم. ونقل الطبري حوارا دار بين عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس حول البيعة يظهر منه حجم تشبث الأول بها باسم قريش: (كره قومكم أن تجتمع فيكم

1 - أبن الأثير، الكامل في التاريخ، مج3، ط 1987م، تحقيق: أبي الفداء القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 31.

النبوة والخلافة). ولا ندري كيف استنتج عمر ذلك، لكن قلقه على مستقبل الخلافة واضح في كلامه. فهو لا يريد خروجها من يد قريش بأي ثمن كان، فاستبعد كل ما يحول دونها. ويرى أن لقريش خصوصية السيادة، وزعامة العرب والمسلمين لأنهم قريش ليس أكثر من ذلك. فهي إحدى حقوقهم المتفق عليها بين العرب. لكن عمر لم يفسر لنا سبب كراهية العرب لجمع النبوة والخلافة في بني هاشم، وهم من قريش أيضاً، ومن سادتها، وليسوا غرباء عنهم؟ فما هو سر ذلك؟ هل حقا أن العرب لا تطيق النبوة والخلافة في بيت واحد؟ أم أنها ذريعة تتيح لبيوت قريش الأخرى استلام الخلافة؟. بل يمكن التوغل أكثر في أعماق (كره قومكم أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة)، هل عبّر عمر عن بغض دفين لا شعوري من بني هاشم الذين أذلوا قريشا وسلبوها مكانتها وقدسيتها؟ أو أنه أراد التعبير حقيقة عن واقع عربي يريد أن يثأر لنفسه، بحرمان بني هاشم من الخلافة التي هي تشريف بالدرجة الأولى، وليست تكليفا شرعيا؟. وهذا ممكن لمن يعيد قراءة تاريخ الرسالة والحروب المتتالية ضد النبي وأصحابه، حيث كانوا يقطعون مسافات طويلة من مكة إلى المدينة لمحاربة محمد بن عبد الله الذي تحدى قيمهم وآلهتهم، وأذل عزهم وكبرياءهم وصرف وجوه العرب عنهم.

وكان سؤال العباس للرسول في مرضه بحضور الفضل وعلي بن أبي طالب، سؤالا عن مستقبلهما السياسي وليس الديني: "أخبرنا يا رسول الله، هل لنا من الأمر شيء"؟[1] ولم يستفسر أحد من النبي عن مستقبل الدين، ومدى حاجته لإمام من

---

1 - لما أفاق النبي في مرضه الأخير، ... فقال له العباس: يا رسول الله، إن يكن هذا الأمر فينا مستقرا بعدك فبشرنا، وإن كنت تعلم أنا نُغلب عليه فأوصي بنا. فقال: "أنتم المستضعفون من بعدي"، وأصمت. أنظر تفصيل الخبر في كتاب: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ محمد بن النعمان المفيد 1413 هـ، مج 11، ج1، طبعة المؤتمر العالمي، 184. وفي رواية الطبري في ج5 من تاريخه، ص 78: فقال له العباس، أي لعلي بن أبي طالب: (لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلى مستأخرا بما أكره. أشرت عليك عند وفاة رسول الله أن تسأله فيمن هذا الأمر، فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر، فأبيت، وأشرت عليك حين سماك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت ... إلى آخر كلامه).

بعده؟ فالسلطة هي مدار الخلافات التي عصفت بقريش. وقد اتهم بها الصحابة ظلما سوى أحداث السقيفة، فهو ليس صراع بين الصحابة، بل صراع على السلطة بين خصوص الصحابة من قريش، لكن الأمر انطلى على المسلمين باعتبارها خلافات دينية. وقد انخرط الجميع باللعبة السياسية، كل من موقعه وفهمه. وتمزقت الأمة وما زالت بسبب طموحات قريش. إن روح الانقياد والعبودية هي التي ساعدت على استمرار سيادة قريش في جبروتها وهيبتها ورمزيتها. ولا يحق لأحد التفكير بالسلطة خارج شرطها الأوحد: "الخلافة في قريش". ولو أن المسلمين تجاوزوا قيمهم البدوية، ورفضوا مبدأ الخلافة في قريش من منطلقات دينية – قرآنيا لاتخذت الخلافة مسارا بعيدا عن الاستبداد وسلطته القاهرة.

إنها معاناة الوعي الديني، فقريش بقيت فكرا سلطويا، يتمظهر بأشكال مختلفة، حقيقته روح العبودية القابعة في أعماقنا وسيادتها على المسلمين عامة والعرب خاصة، بل نحن اليوم ندفع لها من خالص أموالنا ضريبة لنتقي غضب الله. فلا أحد أقرب إلى الله منها!!!. وفي رواية عن النبي"من أحب قريشا أحبه الله ومن أبغض قريشا أبغضه الله"!!. فلا يمكن التحرر من سلطة قريش ما لم نع الحقيقة، ونفهم التاريخ. ونستعيد عقولنا. ولا نهضة في الأفق وقريش ما زالت تتحكم بنا، وتقهرنا وتضطهدنا.

الباب الثالث

النص وأدلجة الخطاب

الفصل السادس

فلسفة الطقوس

الطقوس ممارسة رمزية تجري في أجواء خاصة، تعبيرا عن مشاعر تضيق بها اللغة، فتلجأ إلى حركات وإيقاعات، ترافقها انفعالات نفسية، تعطي للحدث قيمة قدسية. وهي إحدى تجليات الروح الاجتماعية عند الإنسان، بدأت عفوية، ثم اكتسبت بمرور الأيام دلالات ثقافية ودينية واجتماعية، وراحت تؤدي وظيفتها من خلال رمزيتها وإيحاءاتها. ثم ترسّخت بقوة حضورها، وحجم التفاعل الشعبي والرسمي معها. فهي في بعض أبعادها كالدين ملاذ للخلاصٍ والمعنى الذي يضفي الطمأنينة والاستقرار النفسي ويعمق شعور الإنتماء.

شاهدت فديو لحُجاج أفارقة اجتمعوا بعد انتهاء اليوم الأول من أعمال الحج تحت خيمة في منى، أخذوا يرقصون بطقس غريب وهم يرتدون ملابس الحج (ملابس الإحرام)، تعبيرا عن فرحهم وسعادتهم باتمام الفريضة بسلام دون أخطاء. علما أن الرقص ليس طقسا عباديا عند المسلمين، بل ويتنافى مع تعاليم دينهم. لكنها حركات لا شعورية، إنطلقت تعبيرا عن مشاعر عجزت اللغة عن ترجمتها، فاستعانوا بالجسد وقدرته على ذلك رمزيا. فالطقوس تعبر عن مختلف المشاعر الإنسانية: الفرح، الحزن، الألم، المأساة، الشقاء، الافتخار، التباهي، التبجيل، التشفي الثأر والشماتة والخوف والقلق، التهجد والتعبّد. لازمت الإنسان طوال حياته، وقد يمارسها شخص بمفرده، كالطقوس الدينية والروحية، والأغلب تقام بشكل جماعي. وهناك طقوس مدهشة في تفصيلاتها، وبعضها رغم قسوته يبعث الراحة والسعادة بعد أدائها، كطقوس التطهير الجسدي، وجلد الذات، والتكفير. ولم تقتصر الطقوس على حقل خاص، وقد استثمرتها المشاعر الروحية والتجارب الدينية للتعبير عن عمقها وهلاميتها التي تضيق بها لغة الكلام، فتجد في الطقوس متنفساً، ومعبّرا حقيقيا عن مضامينها. بل وتجد فيها مُلهماً، يستغرق فيه الفرد حد الثمالة والتوحّد، ويفارق شعوره ليدخل غيبوبة الهيام وسكرة الوجد، ومذاق

التجلـي، فيتفجـر قلبـه تألقـا وسمـوا في عـالم الـروح والمشـاهدة. فـالنظرة السـلبية للطقوس دليل الجهل بمداليلها، ومدى ارتباط الإنسـان والجماعـة بهـا، رغـم خلفيتهـا الخرافية غالبا. وتبدو ضرورة الطقوس أوضح حينما تعجز الشعائر الدينيـة عـن تلبيـة حاجات الفرد الروحية، فيلجأ لابتكار طقـوس يعبّـر فيهـا عـن مشـاعره ومكنوناتـه. وقد يرى الفـرد في طقوسـه قدسـية تضـاهي قدسـية شـعائره وعباداتـه. لكـن للأديـان أحكامهـا، خاصـة حينمـا يتـولى الفقيـه خطابهـا الرسمـي، فيـتحكم بـالفرد وفقـا لمقاساته، ويحرمه لذة الإنصات لهدير الروح حينما تعانق الغيـب وتبحـث عـن المجهـول لتستقر وتهدأ. عنـدما يجفـو القلـب ولا يتفاعـل مـع شـعائره العباديـة. لـذا تجـد القـرآن يتحـدث عـن الصـلاة باعتبارهـا شـعيرة وطقسـا روحيـا، بأسـاليب مختلفـة. القـرآن لـه رؤيته التي تتمرد على الفقيه وقسوة فتاواه. فتـارة يـذكرها كفعـل / إقامـة، وأخـرى مطلقة كطقس روحي يحلق من خلالها الإنسان في فضاء الرحمن، فيمتلئ قلبـه حبـا وشوقا لخالقه، ويحث الخطى في عمل الخير والصـلاح كـي يمهد للقائه. ليس ألـذ للـروح المعذبـة مـن طقـس الهيـام، وهـو يعـانق عـوالم الغيـب، ويـرى في قلبـه مـا تعجـز العيون عن رؤيته. إنه الإنسان المتيم بمعرفة ذاته، فوجـد في الطقـوس مـا يسـاعد علـى طمأنـة نفسـه حتـى وهـو يعجـز عـن اكتشـاف حقيقتـه. فالـدين يمـنح الإنسـان معنـى لحياته ووجوده، لكنه سرعان ما يُستغل فينقلب وبالاً على الوعي.

ولكـل شـعب طقوسـه الـتي تعبـر عـن ثقافتـه ومعتقداتـه وإيمانـه ورؤيتـه. بعضـها ينتمـي لمجتمعـات وديانـات ضـاربة بالقـدم، وربمـا بعضـها متـوارث عـن أسـاطير الحضارات القديمـة. وكمـا هنـاك طقـوس تعبـر عـن ذاتهـا وهويتهـا وانتمائهـا، هنـاك طقوس تقـام لأجـل غيرهـا، كـالأفراح والمراسـم، أو الاحتفـالات الدينيـة الكـبرى، كـالنحر المقـدّس عنـد الفراعنـة احتفـالا بالنيـل، والاحتفـالات الدينيـة قـرب الأنهـار المقدّسـة، كنهـر الغـانغ في الهنـد، والنهـر الأصـفر في الصـين، ونهـر الأمـزون، والمسسبي. والتعميـد في المـاء عنـد الصـابئة المنـدائيين، طقـس دينـي مقـدّس، وأنـواع أخـرى مدهشـة، حيـث لا ينقضـي شـغف الإنسـان بـالغموض ومحاولـة اكتشـاف أسـراره، فيمـارس طقوسـه، بقدسـية تسـتمد وجودهـا مـن حكايـات تنسـج حـول الأمـاكن والأشـخاص. ومـن قـوة إنسـياقه اللاشـعوري مـع العقـل الجمعـي المـرتهن

لطقوسه وعاداته وتقاليده. ولكل طقس رقصاته وأناشيده وترنيماته وأزياؤه وحركاته ومكانه وزمانه، وثمة طقوس غرائبية، تجدها في المجتمعات البدائية، مثل سكان أستراليا الاصليين "الآبروجينز"، والهنود الحمر، وبعض شعوب الهند. وتبقى الطقوس السرية تثير فضول المتابع للكشف عن أسرارها ومناسباتها، خاصة ما تمارسه المنظمات السرية، كما يشاع عن الماسونية، وعبدة الشيطان. وطقوس الجنس الجماعية، والعبادية لدى بعض التجمعات السكانية البعيدة، حينما تمارسها بخشوع وقدسية عالية.

وقد كشفت القراءات الأنثربولوجية للطقوس عن عمق دلالالتها، وقوة حضورها وتأثيرها. فهي تؤثر في ثقافة الفرد والمجتمع وتتأثر بهما. بل وتؤثر في حياتهم ومستقبلهم، يتفاءلون أو يتشاءمون. فثمة علاقة جدلية تسمح بتطورها، وإعادة تشكيل الوعي الجمعي بها، وهذا سر تناسل بعض الطقوس، خاصة الدينية، وانتشارها، حيث تعتبر محفزا إيمانيا لا شعوريا. فهي تواكب حاجة متوارية في أعمق الفرد، فينشرح لها، ويتمسك بها، أو يذهب في نوبة بكاء أو رقص هستيري. فلا غرابة في انسياق العقل الجمعي مع الطقوس وتعهدها بكل سخاء وكرم. ولعل في شغف الإنسان وانتظاره للطقوس الموسمية خاصة ما يؤكد دورها وأهميتها. وبالتالي فلكل طقس جذره الثقافي، قد نراه خرافة في نظرنا وفي نظر العقل النقدي، لكنه ليس كذلك في نظر من يمارسه، فهو يعتقد بثيمته، ويتفاعل مع إيحاءاته ودلالاته. فلا يجوز نقدها مهما كانت خرافية ما لم تشكل خطرا على وعي الإنسان والمجتمع، بحيث تصبح تلك الخرافة مصدرا للمعرفة على حساب العقل والتجربة العلمية، أو تشوّه معالم الدين وتخضعه للاستغلال. فالنقد يتوجه عادة لا لذات الطقس بل لثيمته ومضمونه، حينما يوجه وعي الناس ويتحكم بعقولهم. كطقوس النحر المقدّس للأنهار، كي لا تطغى وتقتل الحرث والنسل، فهذا خطأ، ضحيته نفس محترمة في كل عام. الفيضانات تجري وفقا لقوانينها الطبيعية، ومعالجتها ليس بنحر إنسان بريء، بل بإقامة السدود، والنواظم. فالنقد يريد نقل المعرفة من حقلها الخرافي – الطقوسي إلى حقلها العقلاني. فيكون نقدا إيجابيا، تفرضه القيم الإنسانية والحضارية. وإما الطقوس المسالمة التي لا تشكل خطرا على

وعي الإنسان فتبقى محترمة، لأنها مبادرة تلقائية، ليست خاضعة للتعقل بل حالة روحية نشأ عليها الإنسان، وعاشها بكل مشاعره ضمن بيئته وتربيته، وترسّخت في أعماقه. فالتخلي عنها أشبه بالمستحيل ما لم يمارس الفرد نقدا ذاتيا. فلا غرابة أن يمارس كبار الشخصيات طقوسا تارة تكون بالية. فيجد نفسه منشدا لها، من خلال استجابة تلقائية قد لا يعي سرها وسببها، لكنه ينقاد لها لا إراديا.

إن تأثير الإيمان بغض النظر عن موضوعه، قضية محيرة، فالمؤمن يفكر بعقل باطني، يهيمن على وعيه وإرادته، فتجده مدفوعا بثقة ويقين مدهش. ولا يهمه التخلي عن عقله لصالح إيمانه وعقيدته. وهو حالة نفسية، يستمد وجوده من ثقافة تثري الخيال، ومهيمن رمزي يتوهج بالطقوس والمناسبات. فبينهما علاقة جدلية، حيث يثري بها الإيمان، ويرسّخ بأدائها وجودها. وكما ابتدعها الإيمان لإثراء تجربته الروحية، فأيضاً ثمة إيمان طقوسي في نشأته وتكوينه وديمومته ووعيه. والحقيقة أن الإيمان ومضة روحية قد تخبو حينما لا تجد أجواء تفجّر طاقاتها، وقد تنمو وتتطور من خلال بيئة إيمانية، ثم تتألق بأداء الشعائر والطقوس. فأداؤها ممارسة إيمانية، يتجلى فيها خشوع المؤمن، فلا يستهان بها كظاهرة إنسانية وروحانية واجتماعية. بل حتى الشعائر الدينية هي نوع من أنواع الطقوس العبادية المفروضة أو المسنونة.

العمق الروحي للطقوس

أجد في حرص الناس على ممارسة الطقوس بعدا أعمق، يتجاوز مسألة الإيمان وظمأ الروح وحاجتها لما يروي عطشها، ويفتت حيرتها، ويعيد لها استقرارها، وطمأنينتها، فثمة قلق مصيري يستبد بالإنسان يدفعه للتشبث بها، منشأه سؤال الحقيقة عن مآل المصير البشري، وكيفية النجاة. فالإنسان مفجوع بكوارث الطبيعة، ومفاجآت الحياة منذ القدم، ومصدوم بالموت، تلك الظاهرة التي حار العقل البشري في تفسيرها، والأكثر ما بعد الموت، حينما راحت أرواح الرموز العائلية والأبوية تطوف حول أبنائها، فاضطروا لعبادتها، وتقديم القرابين ضمن طقوس خاصة، لدفع شرورها، وكسب مرضاتها، ورعايتها، وعطفها. والتمهيد لما بعد الموت، بما يكفل نجاته. وبهذه الطريقة تشكل الإيمان. فقلق المصير البشري،

والخوف من مآلات الآخرة، وهاجس النجاة، وراء ممارسة الطقس، وهو سبب دفين في أعماق النفس البشرية. وقد غذّى الخطاب الديني روح الخوف من الآخرة وعواقبها، ضمن منهجه التربوي القائم على الترغيب والترهيب. فالشعائر الدينية في نظره تعبير آخر عن حاجة الإنسان لدفع غضب الله تعالى عليه، وضمان نجاته في دار المعاد. وهي نظرة تراثية، شوّهت الرؤية القرآنية القائمة أساسا على العدل ومجازاة الإنسان على عمله وسلوكه. ومعاقبة المفسد، والظالم لحقوق الناس، ومن يسعى في الأرض فسادا هدفه إحقاق الحق بالعدل، وليس انتقاما. فالله غني عن العالمين، ولا يضره شيء، وحينما تعبّر الآية بالانتقام فتقصد الانتقام للعدل وليس انتقاما شخصيا، وهكذا بالنسبة لمضاعفة العقاب، وأحباط الأعمال، جميعها قائم وفق ميزان العدل وإحقاق الحق. كما أن بعض العقائد رسمت صورة قاتمة لله تعالى وعقاب الآخرة، وأضافت لها عذاب القبر وما قبل الموت، وحصرت النجاة بها دون غيرها. وقد أثّر هذا المنطق على فهم العلاقة بين الإنسان وربه، ودفعه للتشبث بكل ما هو خرافي لضمان نجاته. فالخوف أحد الأسباب، وربما أقواها، يتجلى ذلك بالقرابين البشرية التي تقدم للآلهة عبر طقوس دينية دفعا لغضبها وانتقامها، رغم عنف المنظر الدموي.

وهناك من يمارسها لتأكيد الذات والهوية والإنتماء، أو ينساق مع العقل الجمعي في إحيائها، ضمن شروطها. وبالتالي فتحت مشاعر التبجيل والفرح والحزن خلال ممارسة الطقوس ثمة بنية أعمق تدفع إلى أدائها بإيمان منقطع النظير. بنية قائمة على سؤال الحقيقة، وقلق المصير البشري ومآله. غير أنه متوارٍ، ضمن اللامفكر فيه، يتجلى بمواصلة التنقيب في أخاديد مضمراته. فطالما يتستر بعناوين أخرى، وينطلق من منصات مختلفة كالفرح والحزن، وجلب الخير، ودفع الضرر. لكن تبقى الحقيقة أنه ينتظر ما يبدد خوفه بفيض روحي، يبعث فيه الطمأنينة والإرتياح النفسي. لذا يشعر بعد أدائه الطقس أنه أنجز عملا لا يخضع للمقاييس المادية، فتجده مليئاً بالغبطة والسعادة والارتياح بما في ذلك طقوس الحزن. كأنه يقوم بمراجعة عميقة مع النفس، ليواجه خوفه الدفين بما يطمئنه. خاصة الشعوب التي لازمها القهر والظلم والحرمان، ويلاحقها الخطاب الوعظي باستمرار، يترصد

كل حركاتها، ويحصي عليها أنفاسها، ويتوعدها بالويل والثبور على قضايا لم يرتكبها الإنسان، فهو مسكون بالخوف، مهدد بمفاجآت الحياة. بل حتى المجتمعات المستقرة يعاني فيها الفرد خوف المصير، وقلق سؤال الحقيقة، فيعالجه بمعاقرة الخمر وتعاطي المخدرات، والإسراف في ملذاتها، وكلما استفزه سؤال الحقيقة، عاودته هستريا تتلبسه لا شعوريا. من هنا تجد مجاميع كبيرة من الشعوب الأوربية تلجأ للمعابد ورياضة التأمل (اليوغا)، وتسافر هروبا من المادة وأجوائها إلى الهند والصين. فثمة فراغ، ولا جدوى طاغية على الحياة، وليس كالدين والطقوس الروحية، يمنح الإنسان المعنى ويضفي الجدوى على حياته. لكن للأسف عطلوا وظيفة الدين الحقيقية، ووظفوه لمصالحهم الشخصية والسياسية والطائفية.

الآثار الدلالية للطقوس

يمكن الاشارة إلى أهم الآثار الاجتماعية والسيكولوجية والثقافية والدينية للطقوس.

1 - تساهم الطقوس في تعميق روح الإنتماء، ذلك الهاجس النابع من عمق المشاعر الاجتماعية لدى الفرد، فقديما اعتبروا الإنسان اجتماعيا بطبعه. يبحث عن كل ما يعمق روح الإنتماء ويعطي معنى له. ويلوذ بكل ما يساعده على وعي العلاقة اجتماعيا، كي يألف حضوره، وؤيكد ذاته، ويكف عن عزلته، التي تعني موته اجتماعيا. لأن تأكيد الذات لا يتحقق إلا من خلال وعي الآخر، وهذا سبب اهتمام الإنسان بالعلاقات الاجتماعية، حيث يجد فيها ذاته. وليس كالمناسبات والطقوس والشعائر الدينية أداة أمضى في قدرتها على تعميق روح الإنتماء للجماعة. والسبب أن الشعائر والطقوس والمناسبات الشعبية الكبرى، لها عمق روحي وثقافي وفكري وعقيدي، فهي لا تمثل جهة، بل تمثل العقل الجمعي والذاكرة المشتركة، وأحد مقومات الهوية. فالتفاعل معها يكون تلقائيا، وقد لا يكتفي الفرد بممارسة الطقوس بل يستعد لها، ويساهم في نشاطاتها. فبعض الناس يقطع مسافات طويلة للمشاركة في بعض الطقوس الشعبية التي يجد فيها ذاته، ويحقق من خلالها حضوره. والمدهش أن بعض الطقوس تتجاوز قناعات الفرد الأيديولوجية، فيتخلى

عنها ويمارس طقسه مع الجماعة رغم شدة تقاطعها مع متبنياته الفكرية والعقيدية. شاهدت هذا مرارا خلال طقوس عاشوراء، حيث تجد شخصاً طاعنا بإلحاده، ورفضه لكل مظهر ديني، ولا يتردد برمي رجل الدين بالتخلف والرجعية، لكنه يتفاعل مع طقوس عاشوراء، ويمارسها بقناعة تامة. فأترصده من بعيد، أبحث عن سرّ إندفاعه ومدى صدقه، فأجده يتفاعل معها حد التماهي، اعتبارا من اللباس، ثم اللطم على الصدور، وتناول وجبة الغداء، والغريب حينما يتكلم مع الناس يتحدث بنفس لغتهم ومصطلحاتهم. فيؤدي التحية والرد عليها بطريقة دينية، ودعواته المستمرة لمخاطبيه بالشفاعة وقبول الأعمال من قبل الله تعالى وشفاعة الحسين بن علي!!!!. والأمر واضح بالنسبة لي، أن الطقوس أعمق جذرا، حتى من العقل الجمعي. لذا تجد الأديان تؤكد على الشعائر التي هي طقوس مشرّعة، لها فلسفتها الدينية، ورهانها الإيماني حينما ينقاد الفرد للعقل الجمعي في توجهه للخالق، كالصلوات الجماعية والمناسبات الدينية الكبرى المشرعة وفقاً لشريعة ذلك الدين. فيتعمق إيمان الفرد ويألف العبادة وأداء الشعائر.

2 - تعمل الطقوس على حماية وتحصين الذاكرة المشتركة للشعوب والجماعات البشرية، التي لها دور أساس في تعميق روح الإنتماء. فحماية الذاكرة المشتركة من الإنقراض ضرورة اجتماعية، نحن نعيش تجلياتها، حينما نشعر بانتمائنا المشترك للتاريخ والأحداث الكبرى. فهي جزء الهوية، وأحد معالمها. لهذا تسعى الشعوب لترميم ذاكرتها المشتركة، وتحفيز التلاحم معها.

المجتمعات تتقوم بعناصر عدة، تقع الذاكرة المشتركة في مقدمتها، إضافة للغة ورابطة الدم والجغرافية والعادات والتقاليد والدين. من هنا أجد اهتماما كبيرا رسميا وشعبيا في أستراليا وغيرها من الدول حديثة التأسيس التي تعاني فقر التاريخ والذاكرة المشتركة بين شعوبها المهاجرة، فتهتم اهتماما بالغا لإحياء مناسباتها الوطنية التي ظهرت بعد اكتشافها ومن ثم تأسيس دولتها، لأهميتها اجتماعيا، وبناء ذاكرتها المشتركة، فتجد الجميع يشارك فيها برغبة عارمة. وهذا يعني أن الجميع بحاجة لتلك الذاكرة المشتركة، والتاريخ الموحد. ومهما بلغ التطور العلمي والتقني لكن للنفس البشرية حاجات أخرى.

3 - الطقس منظومة ثقافية اجتماعية، وليس مجرد حركات ومشاعر نفسية، يمكن من خلالها دراسة البيئة الفكرية والثقافية للمجتمع، ورؤيته للكون والحياة، وفلسفته للموت وما بعده، وموقفه من مختلف المظاهر الاجتماعية والسياسية والدينية. فعندما يخضع الأنثربولوجي الطقوس للدراسة، يريد اكتشاف أعماقها العقيدية والفكرية، والتعرّف على مهيمنها الثقافي حينما يستبد بوعي الفرد والمجتمع، حيث يخبو العقل عند ممارسة الطقس لتحل الذاكرة المشتركة محله. لذا تؤكد الأديان على بعض الشعائر، لقدرتها على تطويع الإيمان من خلال العقل الجمعي. فالإيمان بالمطلق واليوم الآخر لا يتأتى من حسابات رياضية، بل من خلال الروح وقدرتها على اكتشاف الحقائق والتفاعل معها. فكم من مؤمن لا تجد عنده حرارة الإيمان. والعكس صحيح.

الخطاب الطقوسي

الطقوس، تأسيسا على ما تقدم، ظاهرة اجتماعية - ثقافية معقدة، لجأ لها الإنسان للتعبير رمزيا عن مشاعر تضيق بها اللغة. ثم أكتسبت قيمة أكبر عندما شرعت الأديان بعض الشعائر الجماعية، لتعميق الإيمان، والتشجيع على الإلتزام بقيمها ومبادئها. حيث يلعب العقل الجمعي دورا تعبويا كبيرا، في ترسيخ العقائد واللامعقول الديني. والشعائر طقوس مشرعة ديناً، لها ذات الدور مع اختلاف المضمون، وما يرتكز إليه كل منهما، رمزيا وعقائديا.

وتتصف الطقوس بقدرتها على ترسيخ الإيمان وتوهجه لا شعوريا. وهو، أي الإيمان، رهان كل عقيدة، به تؤكد صدقيتها وحضورها وفعليتها. فكم من عقيدة اندثرت لعدم وجود من يؤمن بها ويتعهدها. وكم من عقيدة بسيطة وربما ساذجة تتحدى القرون بفعل إيمان أتباعها. فلجوء العقائد للطقوس ليس لذاتها بل لقدرتها على ترسيخ الإيمان بها. حيث يفجّر الطقس مكامنه، من خلال رمزيته ودلالاته وإيحاءاته حينما يعزف على وتر الروح، ويخاطبها سراً، فتنقاد له النفس لا إراديا. فالخطاب الطقوسي خطاب وجداني، عاطفي، لا شعوري مهيمن، يستبعد عقل الإنسان، ويتحكم بمشاعره، من خلال لغة الخطاب، وإيقاع كلماته ومدى

تأثيرها على النفس البشرية. فالخطاب الطقوسي يعيد تشكيل العقل، وطريقة تفكيره، بعيدا عن الاستدلال والبرهان، فيستسلم لمنطقه العقل البسيط وهو يخاطب وجدانه، ويداعب آماله وأحلامه، ويقص عليه حكايات تمرر رسالته بسهولة، فتترسّخ عقيدته، ويتعبأ العقل الجمعي للدفاع عنها. خاصة مع مأسسة الخطاب، وتبنيه من قبل المؤسسات الإعلامية المؤثرة، كوسائل الإتصال المختلفة، ومنبر الوعظ والخطابة في مساجد وأماكن العبادة، التي يحفها جو روحي، ومشاعر روحانية عالية، بفعل المكان، والعقل الجمعي، والذاكرة، والهوية، ومستوى الوعي، ويقظة العقل، والانتماء المشترك، حيث تتضاعف قدرة الخطاب على التأثير، فيجد المتلقي نفسه منقادا لا شعوريا مع جموع الحاضرين، وهم يؤدون طقوسه، بما فيها من حقائق وخرافات وحمولات ثقافية. ولربما ينسى العقل ويتماهى مع اللامعقول أكثر، وهو في سكرة الوَجد والهيام. فليس الوعي سوى ما ترسمه الطقوس حينما تستدرج الفرد نفسيا للإيمان بثوابتها وكبريائها حد التمسك بخوارق اللامعقول على حساب التفكير المنطقي والبرهاني. فتعمل على إقصاء العقل كمصدر للمعرفة، والاشتغال على الجانب العاطفي، بعد إقناعه بعجز العقل عن إدراك البعد الإسطوري في الدين واللامعقول والغيب، فيرضخ اعترافا بمحدودية قدراته عن إدراك العالم الميتافيزيقي، ويستعيض بجزاء أخروي ثمنا لإيمانه وانقياده. فالثقافة الطقوسية توازن اللاشعور، ضمن موازين دينية وغيبية يفقد معها الفرد القدرة على النقد والتحقيق في مرجعيات الخطاب الطقوسي، بل لا يدرك شيئا من حقيقتها سوى التماهي والانقياد والتسليم النفسي المأخوذ بهالة قدسية خلقتها الأجواء الطقوسية ورهبة الفعل الطقوسي. الإيمان النفسي أقوى رسوخا من الإيمان العقلي لدى الإنسان العادي، فتراه يصغي للعقل ويخالفه وفاء لإيمانه الروحي. وإذا عرفنا الإيمان بأنه: حالة لا شعورية تذعن معها النفس وتطمئن، فإن الإيمان النفسي سيكون أقوى وأدل، حينما يحقق للنفس البشرية حالة من التسامي الروحي خلال أداء طقوسي، يشعر معه الإنسان بانتعاش نفسي، وتغفو الروح على يقين مفعم بالآمل، لا تشغله براهين واستدلالات العقل النقدي. وهذا أوج ما يطمح له المؤمن. وعليه ففهمنا لوعي المتلقي للطقوس، وكيفية أداء خطابها داخل فضائه المعرفي،

سيمهّد لنقدها وتفكيك جميع مرجعيات التفكير الديني المرتهنة في وجودها للمقدّس والخطاب الطقوسي. وهو شرط أساس لوعي الفعل الطقوسي وعيا حقيقيا.

تأسيساً على ما تقدم، فكل عقيدة تستمد وجودها وقوة حضورها من صدقية معتنقيها، ومدى تفاعلهم مع رمزيتها وإيحاءاتها. ولا يكفي الإيمان النظري، ما لم يتوهج في أجواء الطقوس، ويحتضنه العقل الجمعي. خاصة العقائد التي تفتقر للدليل العلمي والبرهاني، وتتقوم بالخرافة واللامعقول، فهي تلوذ بالخطاب الطقوسي لتسويقها وترسيخها. أي تستظل به لتسريب حقيقتها بعيدا عن العقل ووعي المتلقي. فيتفاعل معها طقوسيا حد التماهي، دون السؤال عن مدى صدقيتها ومطابقتها للواقع. وهذا ما تريده العقائد الخرافية، التي تعلقت بها مختلف المصالح الطائفية والسياسية والشخصية. وعليه لا يكفي في نقد العقيدة نقد نصوصها ما لم يتم تحليل خطابها الطقوسي، وتفكيك أنساقه، مع نقد مكثف للبنية المعرفية للمتلقي، التي تتجلى فيها حقيقته. وفرز اليقين الإيجابي عن اليقين السلبي الذي تحدثت عنه في مقدمة كتاب إشكاليات التجديد في طبعته الثالثة[1]. فما لم يترتب على الطقوس إيمان إيجابي، سيكون الإيمان السلبي سلاحا فتاكا للجهل والأمية والتخلف. فنقد تلك النصوص والبحث عن صحة صدورها، ومدى مطابقة مضامينها للقرآن، والعقل والمنطق كفيل بزعزعتها.

الناس تكره النقد والخطاب العقلي، وتلوذ باللامعقول لحماية عقيدتها، وتعميق أملها بالنجاة يوم المعاد. ولا خصوصية لأحد، فجميع الفِرق والمذاهب الدينية، تشترك بقاسم الطقوس، كأداة لترسيخ عقائدها. والديانات المنتشرة غنية بطقوسها، وليس بنصوصها كما عند المسلمين. والطقوس أداة اللامعقول العقدي في إقناع المخاطب. وبالأحرى ليست هناك حقيقة وراء الخطاب الطقوسي. فيشتد ويضعف الإيمان بها تبعا لطبيعته وقدرته على إقناع المتلقي. والدليل حينما تجرد الخطاب الطقوسي (كالخطاب الطقوسي العاشورائي) من بعض خصائصه تتبخر

---

1. أنظر: الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، ط 3، 2017م، مؤسسة المثقف – سيدني، ودار العارف – بيروت، ص7.

حرارة العاطفة، وتختفي من قلبك جمرة الفقد، بعد أن كانت تتقد في أعماقك. وتمر على واقعة كربلاء، دون التوقف طويلا عند تفاصيلها، فضلا عن التعاطف معها. فالخطاب الطقوسي وراء كل ما تشاهده من ممارسات ومظاهر عاشورائية.

الطقس والمعبد

في هذا السياق يأتي الاهتمام المبالغ بالمعابد ومختلف دور العبادة والأضرحة، واتخاذها مكانا لأداء الطقوس الدينية والروحية، حيث يستمد الطقس من المكان قدسيته، ورمزيته، ويخلق أجواء روحية يفقد معها الفرد قدرته على التركيز ومحاكمة الأفكار والعقائد، ويستسلم للعقل الجمعي. يؤمن بما يؤمنون ويقلد ما يقولون، لا فرق في ذلك بين المعقول واللامعقول، حيث تشتغل الطقوس على العقل الباطن، وتخاطب المشاعر، بعيدا عن العقل. فيعش الفرد أجواء اللامعقول الديني والعقيدي كحقائق مسلمة، تؤثر فيه مباشرة. وللمكان دوره الطقسي الساحر، فهو ليس مجرد عمارة وزخارف وأناشيد وموسيقى وترنيمات، بل علامات وأشارات مفعمة بقدسيتها وحمولتها الدلالية. فعمارة المعبد تعيد تشكيل وعي الفرد عندما تربط ظواهره بالمقدّس. فتنتاب الفرد حالة روحية يبقى معها مذهولا، مأخوذا بما يرى من هالة قدسية تترآى له في كل زوايا المعبد. فالطقوس داخل الأضرحة والمعابد تكتسب قدسيتها، وهذا سر تلازمها منذ القدم، ثم غدت الأمكنة المقدّسة جزءا لا يتجزأ من منظومة الأديان والمذاهب، رغم تفاوتها من حيث المظهر والتفاصيل، والتماثيل التي تحتويها. فالإسلام أيضا يؤكد على المسجد، كمكان مكرّس للعبادة، لكنه معبد مجرد من أية مظاهر توحي ولو من بعيد بالشرك مع الله تعالى. (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)[1]. بينما تختلف مهمة باقي دور العبادة، حيث تكرّس ما يخدم عقيدتها. وبالتالي فالمعبد ملهم للإيمان من خلال رمزيته وأجوائه الروحية، لكنه أيضا قد ينقلب إلى فخ لتزوير الوعي، وخلق أجواء مثيولوجية يتوارى فيها العقل، فيُستغل من قبل رجال الدين والقائمين عليه، ويوظفه

---

1 - سورة الجنن الآية: 18.

السياسي لخدمة مصالحه، فيتحول إلى وبال ومصدر لتناسل الخرافة واللامعقول، وتكريس روح التبعية والإنقياد، وبيت للأوثان والآلهة المزيفة، حينئذ يجب تحطيم أسطورة المعبد لنكتشف وجه اللّه. ونستعيد الوعي لنهتدي به إلى طريق الصواب.

وكلما بالغوا بتزيين المعابد وطلائها بالذهب والمجوهرات، ودهانها بالعطور، وتأثيثها بالأناشيد والترانيم والحكايات والموسيقا، صارت أكثر رهبة وخشوعا. فليست القداسة سوى صورة ذهنية، يرسمها الذهن متأثرا بما حوله، وبأوهامه وحقائقه. لذا يتفاوت شعور القداسة تبعا لوعي الفرد بها، وطريقة إدراكها. وبالتالي فالنفس تشعر داخل المعبد بحنين لشيء تجهله، ثم ينشرح قلب الإنسان وتعلوه فرحة وغبطة لذيذة تعمق قيمة المعبد وقدسيته. وعندما تتصاعد رائحة البخور والعطور في باحة المعابد تتسامى روح المتلقي وهو يطوف في أرجائه، فيشعر أنه في روضة من رياض الجنة، وما هي سوى أوهام الحقيقة وفخاخ المكان. فالطقوس تنتعش وتتوهج داخل المعبد وأجوائه الروحية. واذا كان المعبد ضريحا فيستمد الطقس قدسيته لا من المكان فقط ، بل من قدسية صاحب الضريح، وصورته المثالية، الناصعة التي تخلق تعاطفاً عاطفياً لا شعورياً، خاصة الرموز الأسطورية، في تعاليها ورمزيتها. فينقلب المكان إلى ملهم إيماني وتصوري.

إن وعي الإنسان داخل المعبد يخضع لتأثيرات مثيولوجية، في ضوئها يفهم الأشياء ويفسر الظواهر والأحداث. والسبب بالنسبة له غيبي، مرتبط بالمكان وبالرمز الراقد في ضريحه وسط المعبد. فما يشاهده تجليات لكرامته، ومكانته عند اللّه تعالى. كانت جدتي تعتقد أن الإضاءة الملونة حول الضريح وفوقه نور رباني ينزل من السماء، فتستدل به على قدسية المكان، وقرب صاحبه من اللّه تعالى. وليس مجرد مصباح كهربائي ملون (بروجكتور) عالي التردد، بل معجزة إلهية كرامة للراقد في داخله. فتقمع بنظرة شرسة كل تفسير مادي يفسد لذة الإيمان. نظرة معبّرة تتلاشى معها علامات الاستفهام والأسئلة الملحة. هي لا تريد مغادرة إيمانها وحضورها القلبي. وتعيش حالة من الوجد وكأنها في قداس يحج فيه قلبها المتيم حول أرواحهم الساكنة في الجنان. فتطوف معهم حول العرش، وتستضيء بنورهم كلما داهمتها كآبة الدنيا. اللامعقول الديني عصي على التعقل وهو جوهر

الإيمان، فحقيقة الأديان (المطلق / الله) غيب مطلق. وحديث الكتب المقدّسة عن الآخرة غيب مطلق. وكل هذا يحتاج إلى إيمان راسخ، لا يتزعزع، كي تتحقق الهداية، يقول تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) [1]، فلا تتحق الهداية بالكتاب إلا بالإيمان بالغيب، لأنه يساهم في خلق أجواء روحية تساعد على الهداية، والإيمان بالغيب يتوقف على جملة أشياء، أحدها ممارسة الشعائر والطقوس الدينية المنبثقة عن ذات الدين كالصلاة والصوم والحج، وهي مشتركات الأديان.

طقوس عاشوراء

تعتبر طقوس عاشوراء، التي تمارس من قبل الشيعة، في ذكرى واقعة كربلاء الأليمة، أوضح مثال على قوة الخطاب الطقوسي وقدرته في التأثير على العقل الجمعي. وهوخطاب يختلف في طقوسه، مضمونا وأداء. وهي تتوزع بين المجالس الحسينية، والمسيرات الراجلة، وزيارات الأضرحة المقدّسة، وممارسة جلد الذات من خلال لطم الصدور، وضرب السلاسل على الظهور، وأحيانا شق الرؤوس، وأصوات الناعين والنادبين الشجية الحزينة. فالدم هو ذات الدم الذي أريق في كربلاء، والدموع هي دموع عيال رسول الله، عندما أحاط بهم الخوف، واستفزهم الرعب، وحاصرتهم الوحدة، وهم يرون رجالهم مجندلين فوق أرض كربلاء. وأشهر مظاهرها المجالس الحسينية المعروفة بطريقة خطاباتها، وطقوسها، حيث يبدأ الخطيب حديثه بموعظة أو يتناول قضية فكرية، ثم يختتم بسرد شطر من مأساة كربلاء وما حدث فيها من قتل وترويع للإمام الحسين وأهل بيته الكرام، بصوت شجي يخشع له القلب، وتتدفق دموع المستمعين لا إراديا. إنه مشهد إنساني، عاطفي مذهل، فتعيش الحدث وأنت تصغي لخطيبك، وتتفاعل معه لا شعوريا، فيجهش المستمع بالبكاء رغم عدم واقعية بعض الأوصاف وخرافيتها، التي يرفضها المنطق. فكيف يتعطل عقل الفرد لولا قوة تأثير العقل الجمعي وأسلوب الخطاب. والدليل أن العواطف ستبقى جامدة حينما تقرأ قصة مقتل الإمام الحسين منفردا، خارج أجواء

1. سورة البقرة، الآيات 1 - 13.

طقوسها المعهودة. وهذا يؤكد أن المتلقي لا يتأثر بتفصيلات الحدث التاريخي. بل يتأثر بالخطاب وما يستخدمه من **أدوات** تؤثر لا شعورياً. وهذا سر تفاوت تفاعل المستمعين بتفاوت أصوات الخطباء وطريقة أدئهم. النفس البشرية كالآلة الموسيقية، حينما يعزف على أوتارها نغم الصوت الشجي. فالخطاب الأيديولوجي والديني والعاطفي أخطر أنواع الخطابات، لقدرته على تمرير رسالته بسهولة، عندما يستولي على مشاعر جمهوره. وهذا ما تراهن عليه المؤسسات الدينية ورجالها، في ترسيخ عقائدها، وحماية أتباعها. فينبغي عدم تجاهل خطورة هذه الخطابات، فهي وراء المظاهر الطقوسية وانتشارها، بأساليب ابتعدت كثيرا عن العقل والمنطق العقلائي. وهي ذاتها التي دفعت الحركات الإسلامية والمتطرفة إلى إرتكاب أبشع الجرائم باسم الدين وتطبيق الشريعة، بقدر كبير من اللامبالاة.

لا شك أن الخطاب الحسيني، خطاب عاطفي، أيديولوجي قد حقق أهدافه عندما كرّس صفة الضحية على الإمام الحسين، وسلخ الثورة مبدئيتها، واستراتجيتها في التحرك لإحياء تلك المبادئ. لكن الخطاب الطقوسي لا تهمه المبدئية، بقدر اهتمامه بطقوسيته وهويته الطائفية ورسالته التي يريد اقناع المتلقي بها. خاصة بعد أن تعلقت بهذه الطقوس مصالح سياسية، واقتصادية وطائفية. والملاحظ على هذا الخطاب غزارة نصوصه التراثية الخرافية التي تلبي كل متطلبات حضوره ودعم رسالته. فكان وما يزال ملازما لعقيدة الغلو، وهي تنوء بثقلها الخرافي، الغرائبي. وهو رهانها في تكوين قناعة راسخة، حيث استطاع هذا الخطاب بقوة تأثيره تكريس صفة الضحية، وقد استخدم جميع التقنيات لاستثارة العاطفة، من خلال ربط الحسين بعنصره النقي: بأمه وقربها من الله ورسوله، وبجده المصطفى، وأبيه البطل الشجاع المهضوم حقه علي، وأخيه المظلوم الحسن. فهي عائلة نالها الظلم لا بسبب مبادئها، بل بسبب انتسابها لرسول الله، وقربها من الخالق تعالى!!!. أي أنهم يستمدون قيمتهم من نقاء عنصرهم ونورانيته التي خالطت أنفاس الإله، فغدوا قبساً من نوره، ولا تستمد قيمتهم من إيمانهم ويقينهم ومواقفهم وسلوكهم. وقد تم تحصين كل هذه المفاهيم بروايات موضوعة، غرائبية، لكنها أسطرت أهل البيت، وخسرنا بشريتهم، كقدوة يستفاد من نجاحاتها وأخطائها.

وصار همّ الموالي الشيعي البكاء على الحسين لكسب الأجر والثواب وضمان الشفاعة يوم المعاد. فتخلى عن الحسين القدوة والمبدأ والرسالة. فالحسين استشهد فداء لأمة جده، لينالوا شفاعته يوم القيامة، التي ستنال كل من أحسن الظن به، وتفاعل مع شعائره، وتستبعد كل من عاداهم وسلبهم حقهم في السلطة والحكم. وهذا خطاب منكسر، يريد تعويض خيباته بخطاب ميثيولوجي يقلب مفاهيم النصر والخسارة، فالحسين هو المنتصر دائما وإن لم ينتصر في الحرب ويتولى السلطة، ويزيد هو الخاسر الأكبر وإن كان خليفة المسلمين في وقته. وفوز الشيعي ليس في وجود دولة سياسية تمثله، بل بشفاعة الحسين التي يمكنه نيلها من خلال ممارسة طقوسه. وبهذا انقلبت موازين الثواب والعقاب يوم المعاد، فليس العمل الصالح رهانك في كسب رضا الله ودخول الجنة، بل شفاعة الحسين، حينما تمارس شعائره وطقوسه، وتدمن على زيارته. أو أن العمل الصالح هو تبني الشعائر بجميع تفصيلاتها. فانقلب مفهوم العمل الصالح، من عمل يترتب عليه أثر اجتماعي وأخلاقي، إلى طقوس يمارسها الفرد، فيدخل الجنة من أوسع أبوابها بغير حساب. كما أن هذا الخطاب عمّق روح اليأس في نفوس الناس، وعكس صورة قاسية عن الإله. جعلت منه مثالا للجبروت والانتقام، لا يرضى ولا يغفر إلا من خلال شفاعة أحبابه ومقربيه، ممن اصطفاهم على العالمين، وأحبهم إليه هو الحسين. كل ذلك من أجل خلق تمايز بين الشيعة وغيرهم. أي أن الدافع لهذا كان وما يزال دافعا طائفيا بامتياز. فثمة تداعيات خطيرة وراء الخطاب الطقوسي بشكل خاص، ينبغي فضحها، وبيانها للناس.

أما المتواري في خطاب المنبر الحسيني، بل في جميع الخطابات الأيديولوجية والعاطفية، ضعف أدلة رسالته، وخواء عقائده، فيلجأ إلى تقنيات الخطاب العاطفي، كي يقمع وثبة الوعي، حينما يستبعد سؤال الحقيقة. فيجب عدم الاستهانة بالخطاب الطقوسي، وقدرته على اقناع المتلقي برسالته لا شعوريا، حتى وهو يقلب الحقائق ويستبعد الواقع. فالثورة وفقا للخطاب الطقوسي ليست مخططا بشريا، بل سيناريو سماويا بطله الحسين وأهل بيته. فكان ينبغي له الاستشهاد شاء أم أبى كي يشفع لشيعته!! تشبيها بنظرية الفداء الكنسي، حيث يفتدي عيسى

النبي ذنوب جميع المسيحيين أي كان الحسين[1]. يتحرك بإرادة أخرى، ويقوم بأدوار مرسومة سلفاً، من أجل هدف أسمى، يرتبط بالشفاعة وبدوره السماوي. كما نجح هذا الخطاب في استبعاد جميع الشكوك التي دارت حول شرعية الثورة تاريخيا، فلا يريد تكشيفها أمام العقل والنقد، فصرف المتلقي بخطاب عاطفي لبق عنها، تلك الشرعية الحسينية التي جرحتها خيانة أهل الكوفة، ولم يفهمها أهل بيت النبي، كإبن عباس، وعبد الله بن جعفر، ومحمد بن الحنفية وأولاده، ومن بقي من الصحابة الأحياء، ممن نصح الحسين بعدم التوجه للعراق، وهم من غدروا بأبيه وأخيه. فلم يفهم هؤلاء مسار المبادئ في إطار حركة الحسين، وتعاملوا مع حركته بمنطق براغماتي، حتى اعتبروا تحركه من باب إلقاء النفس بالتهلكة. بينما كان له نظرة أخرى، فذهب بكل ثقة، وتحرك وفق منطق سياسي محسوب بدقة، وكان النصر حليفه لولا خيانة أنصاره. كما راح خطاب آخر يحاكم الحسين وفق منطق، (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)[2]، ليس حبا بالحسين بل دفاعا عن

---

1 - جاء في خطبة الامام الحسين لما عزم على المسير الى العراق: "الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ ما شاءَ اللَّهُ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، خُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وُلْدِ آدَمَ مَخَطَّ الْقِلَادَةِ عَلَى جِيدِ الْفَتَاةِ، وَ مَا أَوْلَهَنِي إِلَى أَسْلَافِي اشْتِيَاقَ يَعْقُوبَ إِلَى يُوسُفَ، وَ خُيِّرَ لِي مَصْرَعٌ أَنَا لَاقِيهِ، كَأَنِّي بِأَوْصَالِي تَقَطَّعُهَا عُسْلَانُ الْفَلَوَاتِ، بَيْنَ النَّوَاوِيسِ وَ كَرْبَلَاءَ فَيَمْلَأَنَّ مِنِّي أَكْرَاشاً جُوفاً، وَ أَجْرِبَةً سُغْباً لَا مَحِيصَ عَنْ يَوْمٍ خُطَّ بِالْقَلَمِ، رِضَى اللَّهِ رِضَانَا أَهْلَ الْبَيْتِ، نَصْبِرُ عَلَى بَلَائِهِ وَ يُوَفِّينَا أُجُورَ الصَّابِرِينَ، لَنْ تَشُذَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَحْمَةٌ هِيَ مَجْمُوعَةٌ لَهُ فِي حَظِيرَةِ الْقُدُسِ تَقَرُّ بِهِمْ عَيْنُهُ، وَ يُنَجَّزُ لَهُمْ وَعْدُهُ، مَنْ كَانَ بَاذِلًا فِينَا مُهْجَتَهُ وَ مُوَطِّناً عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسَهُ، فَلْيَرْحَلْ فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصْبِحاً، إِنْ شَاءَ للَّهُ". أنظر كتاب: نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ص 86، لحسين بن محمد بن حسن بن نصر الحلواني، القرن الخامس الهجري، ط. 1408 هـ، مدرسة الامام المهدي قم - إيران.

2 - سورة البقرة، الآية: 185. وشبهة إلقاء الحسين لنفسه بالتهلكة، مبنية على علم الحسين بقتله. وقلنا أن مسيرته جرت وفقا للمنطق السياسي، ولا يعلم بمقتله. وأما شبهة الخروج على الخليفة الشرعي، فهي غير صحيحة، رغم أصدائها في الخطاب السلفي والوهابي. فهو لم يبايع يزيد أساسا، وقد فرضت بيعته على المسلمين بالسيف، ولم يتحرك الحسين إلا ببيعة موثوقة من قبل أهل الكوفة.

جريمة يزيد بحق أهل بيت النبوة. فللخطاب رسالة ظاهرية يريد إقناع المتلقي بها، وهناك مضمر يهدف لحقيقة أخرى. فمهمة النقد ملاحقة المضمرات وكشف حقيقتها، وتداعياتها، وطريق اشتغالها، من أجل انتشال الوعي، وتصحيح مسار التفكير، ومرجعياته.

خطاب الكراهية

تارة يراد من إقامة الشعائر الحسينية إحياء ذكرى عاشوراء، ومبادئ الثورة الحسينية في ردع الظالمين والتضحية بالنفس من أجل تصحيح مسار السلطة، وردع الظلم والاستبداد. فيكون خطابا تصحيحيا مقبولا من جميع دعاة الحرية والتحرر من قيود الاستبداد. وتترتب على الخطاب آثار إيجابية تصب في صالح المسلمين، لا فرق في ذلك بين الشيعي وغيره. وأخرى تكون الطقوس هي الهدف من وراء إقامتها. فذات الطقس يجب إقامته مهما كانت دوافعه. من أجل صورة مغايرة عن الحسين وأهداف ثورته. صورة تكرّس الحس الطائفي، والخرافي والأسطوري. يكون فيها الحسين كالإبن المدلل عند الله مثله مثل عيسى، ينزل بمهمة ميثيولوجية، ويُقتل كي يكون شفيعا لشيعته. فدمه كان فداء لذنوب شيعته. وهو تصور خطير، يجافي منظومة القيم والمبادئ الإسلامية، ويكرّس روح الكراهية والتنابذ، وتصبح في ظله مهمة الإنسان الطواف حول ضريح الحسين بن علي وإقامة عزائه، لكسب شفاعته، والتبرئة واللعن من أعدائه، ومن والاهم، وهم أتباع المذاهب الأخرى، الى يوم القيامة. فالصراع طبقي، عنصري، قومي، وليس نزاعا دينيا مبدئيا. فينقلب مفهوم العمل الصالح، من عمل يترك آثارا إيجابية تنعكس على الفرد والمجتمع، إلى فعل طقوسي، تبذّر فيه الأموال، وتبدد الطاقات، من أجل أوهام لا دليل عليها، سوى روايات ضعيفه، وحكايات مجهولة. والأخطر خطاب الكراهية الذي يقوض روح الأخوة، ويضع فواصل لا إنسانية بين أبناء الشعب الواحد، ويرفع حمى الصراعات الطائفية والمذهبية، وإثارة النعرات، وروح التنابذ والخصام. فهذا الخطاب يستغل من قبل رجل الدين الطائفي والسياسي الذي يقدم مصالحه على مصالح شعبه ووطنه ودينه.

عندما ندقق في فهم دوافع هذا التصور بعيدا عن تمظهراته المختلفة، وتفسيراته المختلفة، نجد أن للقلق المصيري دورا أساس وراء التشبث به وتعهده. لكنه دور مضمر، فالنتيجة هو بحاجة ماسة لشفاعة الحسين، يتدارك بها خوفه وقلقه المصيري. ويضمن بها نجاته يوم المعاد. خاصة وأنها سهلة المنال من خلال التمسك بولاية أهل بيت النبي، والتبرئة من أعدائهم[1]، والمشاركة بالطقوس. ثم تأتيك الروايات تستخف بأعمالك الحقيقية الصالحة، وتزرع في نفسك روح اليأس من الخالق الغفور الرحيم، وترفع من قيمة الطقوس الحسينية، وقدرتها على انتشالك من عذابه وسطوته يوم القيامة. فهذا الخطاب شوّه معالم الدين أكثر مما قدم له. وشجع على البطالة واليأس ولم يدفع باتجاه العمل الصالح. وخلق أعداء وهميين. فليس هناك من يعادي أهل البيت أو يكرههم. وجميع المذاهب الإسلامية تجلهم وتحترمهم وتترحم عليهم، وتذكر محاسنهم. غير أن غلاة الشيعة يقصدون بهم أتباع المذاهب الأخرى بلا أي ذنب اقترفوه. فلماذا يحملونهم وزر جريمة لم يقترفوها، بل ولم يتعاطفوا مع جناتها؟.

---

1 - فروع الدين عند الشيعية: الصلاة، الصوم، الحج، الجهاد، الزكاة، الخمس، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، التولي والتبري. أي ولاية من والى أهل البيت، والبراءة ممن عاداهم.

الفصل السابع

أدلجة الخطاب

ليس المقصود بالأدلجة مفهومها الإيجابي[1]، أي علم الأفكار ودراسة مساراتها وتطورها، وإنما مفهوم سلبي، يعني أن الأيديولوجيا منظومة أفكار ومفاهيم منحازة يراد بها تفسير جميع الظواهر، وإعادة صياغة الواقع وفق قناعاتها وتصوراتها كحقائق نهائية وجزميات لا يمكن التراجع عنها. فالخطاب الأيديولوجي يصادر ما عداه، ويحصر الحق به. وقد عانت المجتمعات والشعوب من تداعيات الأدلجة السياسية والدينية. خاصة الحكومات الشمولية. وهو خطاب قمعي، متحيز، يمثل رؤية خاصة، ويراهن في تمرير رسالته على العقل الجمعي ومدى تأثره واستجابته للخطاب الوجداني والتعبوي. فالأيديولوجيا هوس عاطفي، تكرّس روح الانقياد والتبعية، وتُبقى العقل في دوامة الإنغلاق والدوران حول نفسه. وهي خطاب نفي، لا يفهم سوى منطق الثنائيات، "إما معي أو ضدي". "من لم يكن معي فهو عدوي". وهذا منطق متعالٍ يستمد حقيقته من قبلياته، فينبغي للناقد التحقق من صدقيتها ومدى مطابقتها للواقع ونفس الأمر، لتفكيكه وفضح تحيزه، ومقاصده وأهدافه البعيدة. فمثلا سيكشف النقد أن طموح السلطة، (مطلق السلطة) بالنسبة للإسلاميين، هو المتواري الذي يرفض الخطاب الأيديولوجي التصريح به. فيبدو خطابا دينيا، دعويا، نزيها، يريد تطبيق الإسلام. بينما هو لهاث محموم وراء السلطة والحكم، فينبغي نقده وتفكيكه، لتفادي تداعياته، بعد أن جرَّ علينا ويلات كلفت شعوبنا حاضرها ومستقبلها، وما زالت تئن من جراحاته ونكباته، خاصة ما فعلته الحركات الإسلامية المتطرفة في السنوات الأخيرة، وفشل تجارب الإسلاميين في السلطة. والغريب رغم كل هذا ما زالوا يتشبثون به.

---

1 - العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس، التفصيل على الرابط: https://goo.gl/r9jFeq

مرونة النص المقدّس

ما كان للخطاب الأيديولوجي أن يستغل النص الديني المقدّس، لولا مرونته العالية. فمرونته قد فتحت آفاق التأويل والتفسير تبعا لتعدد المقاربات الفكرية والعقيدية، لتأثر قراءة أي نص بقبليات المقاربة، وقدرة القارئ على استنطاقه وتأويله. لذا يتوقف تفكيك أي خطاب على نقد تلك القبليات والتحقق من مدى مطابقتها مع الواقع، وهي مسألة معقدة، تتطلب تنقيبا وحفرا معرفيا داخل بنية الخطاب، لتحري أنساقه، وتحليل مقولاته. لكنه أمر ضروري تتوقف عليه نهضتنا الحضارية، فقد عبثت الحركات الإسلامية بوعي الشعوب، واستدرجتهم لسفك الدماء، وقتل الناس الأبرياء، وتسببت في هدر الثروات، وتمزيق وحدة الشعوب العربية والإسلامية. فنقد مرجعيات خطابها خطوة ضرورية لتفكيكه، والحيلولة دون تعرّض دلالات قداسة النص لسطوٍ أيديولوجي، كما فعلت الحركات التكفيرية المتطرفة، حينما جردت النص المقدّس من تاريخيته، لتوظيفه خدمة لأهدافها السياسية، فارتكبت بذلك خطأ فادحا، اضطرها لاعادة وعي المفهوم ودلالاته بما يحقق أهدافها. وبالفعل راح يشمل بإطلاقه مصاديق يقصدها الخطاب. وشملت آيات الحرب واقعاً لم يكن مقصوداً حين نزولها، بل كانت ناظرة لقضية خارجية محددة، وهم مجموعة المشركين الذين حاربوا الرسالة وشخص النبي بعناد مرير، وغدروا ونكثوا العهود والمواثيق، ورفضوا التفاوض السلمي. فهي حالة خاصة جداً، لا يمكن تطبيق أحكامها على غيرها. وقد انتفت فعليتها بانتفاء شرطها (الحرابة)[1]. غير أن الخطاب الأيديولوجي جرد الحكم الشرعي من تاريخيته، وجعله مطلقا، فتوفرت الحركات الإسلامية، على دليل شرعي فعلي يُبيح لها استخدام القوة ضد مناوئيها، وتحقيق طموحاتها في إقامة دولة، تتولى إدارتها، من خلال صلاحيات دينية مطلقة. وأحكام شرعية فعلية، تشرعن استبدادها، وتفرّدها بالقرار السياسي، وتبيح لها التحكم بتقرير مصير شعوبها. فالعنف أداتها في تحقيق مشروعها، لعدم إيمانها بالسلم، ويضحكها التسامح والاعتراف الحقيقي بالآخر.

---

1 - راجع كتاب: تحديات العنف، مصدر سابق، ص391.

وهذا يؤكده إدمان العنف مع إمكانية السلم، خاصة في مشروعها الدعوي، فإن المطلوب المبادرة إلى إحياء العمل الدعوي بروح سلمية، من خلال فتح مشاريع ثقافية وتعليمية، لمعالجة انحراف المجتمع بالحكمة والموعظة الحسنة بعيدا عن القمع والإرهاب، مهما طال الزمان، لصعوبة التغيير، ما لم يتمثل المجتمع قيم الدين ومبادئه، وهذا يحتاج لدراسات مستفيضة ومراجعة مستمرة للمناهج والآليات. لكنهم استبدلوا الأسلوب السلمي بأسلوب تعسفي، وفرضوا أسلمة المجتمع بذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدلا من معالجة مناهجهم التعليمية وأساليبهم التربوية. فالمشروع الديني للحركات الإسلامية مشروع خوف ورعب، وليس مشروع هداية ورحمة. فخالفوا المنهج القرآني القائم على آيات صريحة، لا يمكن العدول عنها إلا بالنسخ، الذي يؤمن به بعض الفقهاء، وقد تشبثوا به بقوة، مع عدم وجود دليل جزمي عليه. بل وحتى مع ثبوت النسخ لا يوجد دليل على تحديد مصاديقه، وعند الشك فالأصل عدمه، باستثناء آية النجوى فإنها صريحة[1].

إن أسلوب هداية الناس وفقا للمنطق القرآني أسلوب سلمي: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) [2]. وهي آية صريحة، واضحة، محكمة، فتكون حاكمة على غيرها من الآيات المتشابهات، وفقا لذات المنهج القرآني. فالتشبث بالعنف لهداية الناس، فعل العاجز، وهذا ما يتستر عليه الخطاب الأيديولوجي للحركات الإسلامية، خاصة المتطرفة والتكفيرية، حينما يعتبر العنف وسيلة لهداية الناس مطلقا. والحقيقة أن شروط استخدام القوة والعنف صعبة. وبهذا وجدت الحركات الإسلامية مبررا لاستخدام العنف لقمع المسلمين داخليا، تحت ذريعة

---

1 - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (12) أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (13). سورة المجادلة.

2 - سورة النحل، الآية: 125.

الهداية وتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصادرت حق الشعوب في تقرير مصيرها، وفق رؤيتها الدينية والفقهية خاصة.

إن استخدام العنف والتسرّع في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم اكتمال شروطهما، تصرف يبعث على الريبة والشك في صدقية نواياهم، فربما هاجس الحركات الإسلامية هاجس أمني، تحسبا لأي تمرد محتمل، فيتخذون من أسلمة المجتمع ذريعة لتبرير العنف ضد الجميع. فالمقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس مفهومهما التربوي، بل ما يترتب عليهما من ضبط الأمن الداخلي وقمع المعارضة. فنحتاج لوعي يفضح السلوك السياسي حينما يرفع لافتات دينية، ويعتبر نفسه الممثل الوحيد لشريعة السماء.

وأما على الصعيد السياسي، فالأولوية بالنسبة لها هو العنف لتنفيذ خططها، فتبدأ خطواتها بخطاب أيديولوجي تعبوي، محرض تحرك به الجماهير من خلال شعارات دينية مؤثرة، كشعار "لا حاكمية إلا للّه"، ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الكافرون. فتسقط بهذه الشعارات شرعية جميع الحكومات التي لا تحكم بما أنزل اللّه. ومفهوم "الحكم بما أنزل اللّه" مفهوم فضفاض، فهل هو خصوص الأحكام الشرعية المنصوص عليها قرآنيا، أم ما يشمل فتاوى الفقهاء؟ وأي من الفقهاء يجب الإلتزام بفتاواه، هل هو الفقيه السني أم الشيعي، وأسئلة أخرى كثيرة. المهم أن الحركات الإسلامية استغلت هذه المرونة، ووظفت المفاهيم لتبرير العنف ضد الحكومات القائمة، فهي وفقا لهذا التفكير كافرة، مشركة، يجب قتالها والإطاحة بها "قاتلوا المشركين". ولو خارج شروطها. نحن لا ننكر هذا الحكم فهو نص قرآني (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ)[1]، لكنه حكم مشروط بظرفه وفعلية موضوعه، غير أن الخطاب الأيديولوجي للحركات الإسلامية يتستر على شروط هذه الأحكام، وفعليتها، ويلغي خصائصها التاريخية. فيصدقها

1 - سورة التوبة، الآية: 5: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

العقـل الجمعـي، المسـكون بالمقـدّس، حينمـا يتلاقهـا عـبر خطـاب حماسـي يلـهب مشاعره، ويفجر فيه مكامن الغيرة على الدين، وحب تطبيقه على السلطة والمجتمع. فنجح الخطاب في تمرير رسالته، والتستر على هدفه السياسي بلباقة التزوير المتقن. وبالتـالي فيكفـي في تكفـير الحكومـات القائمـة ووجـوب اسـقاطها عـدم تطبيقهـا لأحكـام الشـريعة. بـل ويمكـن اعتبارهـا محاربـة لله في قوانينهـا الوضـعية لحرمـة تشـريع أي قـانون خـارج سـلطة الفقـه الإسـلامي. فالخطـاب الأيـديولوجي بإمكـانـه توظيف عدة عناوين لتبرير العنف من أجل الوصول للسلطة.

كما إلتفوا على مفهوم الإسلام وضماناته للسلم والأمن، وهدروا دماء مصونة، قد شملها الشرك بمفهومه الجديد. إذ لم يعد مقصورا على من أشرك مع اللّه إلهاً آخر وفقا لفهمهم، بل صار تشريع القوانين شركا. وطاعة السلطان شرك. إلى آخره. وقـد فتحـت فتـاوى الـتكفير خاصـة فتـاوى ابـن تيميـة البـاب واسـعا لاسـتباحة دمـاء الأبرياء تحت ذريعة وجوب قتل المرتد والمشرك والكافر. وينسى هؤلاء أن الشرك أصبح حقيقة شرعية يقصد بها خصوص من اتخذ إلها آخر مع اللّه عزوجل. وهو مصر على شركه، يؤمن به ويقدسه. فتعميم المفهوم لغير مصاديقه الحقيقية يعد جريمة تشريعية. تكشف عن نفوس شاذة، مولعة بالعنف والقتل وسفك الدماء.

ثم راح هذا الخطاب يوظف عناوين فضافضة تماديا بالعنف، كمفهوم الفساد في الأرض، ومحاربة اللّه ورسوله: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) [1]. وبالفعل فقد وظفت هذه العناوين لحماية الخطاب السياسي الرسمي، وقمع كل من يتمرد على سلطة وولاية أولي الأمر، كما هو الحال في السعودية وإيران، وداعش في دولتها الإسلامية قبل انهيارها. فمن السهولة أن يحكم القضاء الديني على المعارضة بالقتل وفقا لعناوين غير منضبطة بتعريف. فكل تمرد أو مطالبة بالحقوق يصدق أنه فساد في الأرض وفق منطقه الأيديولوجي. وهذا ينطبق أيضا على مفهوم الجاهلية الجديدة

1 - سورة المائدة، الآية: 33.

التي قال بها سيد قطب، المنظّر الفكري للإخوان المسلمين، فهي مفهوم فضفاض، مرن، يحدده الفهم الأيديولوجي وفقا لمصالحه وفهمه لمعنى: الرسالة والحاكمية والشرك والكفر. فمصاديق هذه المفاهيم ليست حقائق خارجية بل يفترضها الخطاب الأيديولوجي افتراضا وفقا لقبلياته ومصالحه وأهدافه، ثم يصدر أحكاما تعسفية ضدها. وهذا ينفي وجود حقيقة غير الحقيقة التي يفرضها الخطاب. فهو يتستر على دوره في وجودها. ويتستر على دور قبلياته في فهم النص، وتشخيصها. فينبغي تفكيكها ونقدها ، فإنه خطاب سياسي، يتستر بالدين من أجل الوصول للسلطة.. فاستدعاء المضمر في أنساقه يعيد تشكيل الوعي به، ويكشف عن مراوغاته، وتزويره وكذبه. بل سيكشف حجم مخالفته للكتاب الكريم حينما يستبعد أكثر من ستين آية من آيات الرحمة والتسامح والمودة من أجل التشبث بآيات الحرب والجهاد. وفي هذا تجاوز للقيم الدينية، وهتك للمبادئ الإنسانية، التي ضمنت حرية العقيدة، وحرمة من يؤمن بالله ورسوله.

الموقف من الآخر

الخطاب الأيديولوجي خطاب نفي، يُقصي الآخر، بمنطق الردة والكفر والشرك والجاهلية، ويتعامل مع المختلف دينيا بمنطق أهل الذمة، فتشملهم أحكام تهتك كرامتهم وحيثياتهم، حينما يصر على تطبيق أحكام الجزية، والتعامل مع نسائهم بمنطق العبودية والإماء ومُلك اليمين. ومصادرة حرياتهم في العقيدة والرأي. فهذا الخطاب يفرض قبلياته على التفسير والتأويل، فهو متحيّز لغير الحقيقة، بل الحقيقة ما تفرضه قبلياته، فتكون حاكمة على النص. وهذا سر تأكيده على نسخ آيات القرآن، ونفي فعلية آيات الرحمة والمودة والتسامح، من أجل الحفاظ على فعلية آيات القتال والجهاد التي هي آيات مرتهنة لظرفها الزماني والمكاني، ولا يمكنه تفعيلها ما لم يقصِ جميع الآيات الإنسانية، ليبدو الإسلام مشهد حرب قائمة لقمع المعارضة مهما كانت سلمية. لذا تصرّح الحركات الإسلامية في أدبياتها بأنها مسؤولة عن تغيير شعوب العالم التي يسودهم الكفر والإلحاد والإرتداد بالسيف، وعدم تطبيق شريعة السماء. فتجدهم معبأين ضد الناس مهما كانوا بسطاء، لمجرد

أنهم لا يؤمنون بما تؤمن ثقافتهم الحركية. وبهذا الاتجاه رفعت الثورة الإسلامية في إيران بعد انتصارها سنة 1979م، شعار: "تصدير الثورة". فالخطاب الحركي لا يؤمن بقيم الدين: (الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)[1]، (وكرمنا بني آدم)، (لا إكراه في الدين)، وأكثر من 60 آية أخرى[2]، بل المنطق السائد هو القسمة الثنائية، إما مؤمن (وفقاً لرؤيتهم) أو ضال، منحرف، مرتد، مشرك، كافر. وبالتالي فزاوية النظر تختلف حينما تنظر للآخر بأنه أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، وبين أن تتعامل معه على أساس أنه مرتد، منحرف، مشرك، كافر. في الحالة الأولى تعامله بمنطق إنساني، ودود، مفعم بالمودة والرحمة. وفي الثانية، ترى فيه عدوا للّه تعالى، يتحدى أوامره ونواهيه. فيمتلىء قلبك غيظا، وهذا ما أشاهده على وجوه السلفيين وأتباع الحركات الإسلامية المتطرفة هنا في مدينة سيدني الأسترالية، عندما يتعاملون مع الناس. قلت لأحدهم إذا تعتقد أنك على حق مطلق والآخر باطل مطلق، إذهب واهدِ الناس بدلا من الحقد عليهم وبغضهم. فكم هو كريه المنطق الأيدلوجي!!، يعتقد أن ما يؤمن به حقيقة ساطعة، يقرها العقل والمنطق، لكنهم يجحدونها ويكفرون بها فيستحقون القمع والعنف، وينسى الأسباب الحقيقة وراء اعتقاده، فهو لا يعدو كونه اجتهادا ورؤية متحيزة لقبلياتها، كوّنته إكراهات البيئة والثقافة والعقل الجمعي.

التأسيس الأيديولوجي

لا يمكن لخطاب الحركات الإسلامية التنصل من طموحاته السياسية، مهما كانت شعاراته الدينية، فهو خطاب تأسس سياسيا، وطرح الإسلام بديلا حضاريا وسياسيا، وكان رهانه الأول والأخير على استلام السلطة، كمنطلق للتغيير. فالبديل الإسلامي كان أحد الاتجاهات الثلاثة التي أفرزها سؤال النهضة، بعد

1 - أنظر عهد الإمام علي إلى مالك الاشتر النخعي عندما ولاه على مصر.

2 - أنظر كتاب: التسامح ومنابع اللاتسامح.. فرص التعايش بين الأديان والثقافات، مصدر سابق، نصوص غيّبها النسخ، ص 141.

الصدمة الحضارية[1] ، فثمة من دعا إلى قطيعة مع الماضي بكل حمولته الثقافية والمعرفية، بما فيها القيم والمعارف الدينية. وتبني قيم ومبادئ الحضارة الغربية. وهو اتجاه متطرف، لم يدرك إشكالية التخلف بشكل صحيح، ولم يدرك واقع العرب والمسلمين، حيث يعد الدين عمقهم التاريخي والثقافي والحضاري، وهناك تماهٍ تام مع قيمه ومبادئه. فالقطيعة معه محال عندهم، لذا كان وما يزال هذا التيار منحصرا في طيف من نخبة المجتمع، وهم المتغربون فكريا وثقافيا. وهناك من ارتد سلفيا، يراهن على التراث ويصر على استدعاء نموذجه التاريخي، الخلافة الراشدة، بكل حمولتها، مهما كانت تاريخيتها. بينما ذهب رواد الإصلاح بقيادة جمال الدين الحسيني الأفغاني إلى ضرورة العودة للتراث وتنقيته، والاستفادة من معطيات العلوم، لتطوير واقع العرب والمسلمين. فهذا التيار أبقى الباب مفتوحا لاستقبال أي مصدر علمي وتكنولوجي، يمكن توظيفه في إطار قيم الدين ومبدائه، ليساعد على انتشال الواقع من تخلفه. أي يمكن توظيفه وفق قاعدة أخلاقية وليس مطلقا.

ولم يحقق أي من هذه الاتجاهات نهضة حضارية رغم مرور 200عام، وهذا يعني وجود إشكاليات أعمق، إشكاليات مرتبطة بالثقافة والعقل والمناهج الفكرية وأدوات البحث العلمي، وكيفية فهمها للدين ودور الإنسان في الحياة. فلكي نحقق نهضة حضارية حقيقية علينا مراجعة مرجعياتنا الفكرية والعقيدية أولا، ومعالجة العطب الحضاري فيها. ووضع الدين في سياقه التاريخي، مع التركيز على قيمه ومبادئه. والاعتراف بمرجعية العقل وقدراته الخلاقة.

لا شك أن التيار الثالث هو الأكثر حضورا في الوسط الثقافي، حيث راح يتحدث عن إسلام معاصر، يستجيب لمتطلبات العصر، على جميع المستويات التي منها السياسة. فدعا للاستفادة من التجربة الغربية والتطور العلمي والتكنلوجي.

---

1 - عن النهضة واتجاهاتها، أنظر: الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، مصدر سابق، وكتاب: إخفاقات الوعي الديني.. حوار في تداعيات النكوص الحضاري، حوار سلام البهية السماوي لماجد الغرباوي، ط 2016. والشيخ محمد حسين النائيني منظّر الحركة الدستورية، ط2012م.

فكانت حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا وليدا شرعيا له، حيث ترى أن الإصلاح يبدأ من السلطة، والنظام السياسي، فراحت الحركة تمهد لقيام دولة إسلامية عندما رفعت شعار: "الخلل في التطبيق" "الإسلام هو الحل" أو "القرآن هو الحل"، على أمل العودة له واستنطاقه في ظل مستجدات العصر وحاجاته. أي أنها طرحت برنامجا سياسيا، بعد أن حصرت الإصلاح بالسلطة. وهذا يعني أن استراتيجية الحركة تقوم على استدعاء النموذج الإسلامي للسلطة، والإكتفاء بالقرآن مصدرا للتشريع، فلم تأخذ من الغرب سوى تطورهم التكنلوجي، وربما تقصد الحركة في أدبياتها، تكتيكا مؤقتا إلى حين استلام السلطة وتقديم نموذج تكنلوجي إسلامي!!!. فالإسلام وفقا لهذه النظرية شامل كامل، وما علينا سوى استنباط الأحكام من نصوصه لإرساء مختلف الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فهو اتجاه سلفي، مع تلميع صورته بدعوى الانفتاح الحضاري، وهذا الاتجاه لا يعترف بالآخر، ويراهن على مصادره المعرفية خاصة. ورغم إيمان الإخوان المسلمين بالعلم ومعطياته، لكنهم عملا يقتصرون على النص، في تشييد نظريتهم في السياسة والحكم، وكافة العلوم الإنسانية. لذا قاموا بأسلمة هذه العلوم. وقد صدرت بالفعل كتب تولت التنظير لهذه الجوانب. لكنها أخفقت بتشييد علوم إنسانية مستقلة، وبقيت تدور حول ذات النظريات الغربية وأسلمت مضامينها. فجاءت مشوهة، بسبب اختلاف المرجعيات التي ترتكز لها تلك العلوم، وتباين المبادئ الفلسفية القائمة عليها. وبالتالي عاد المفكر الإسلامي للنص يستنطقه ويستنبط منه نظرياته، بعض يعتقد أن ما في النظريات الغربية موجود في نصوصنا المقدّسة وتراثنا، وما علينا سوى بلورتها نظريا. وآخر لا يعتقد ذلك، لكنه يرى إمكانية استنباطها من المصادر الإسلامية. فكلاهما يعتقد بإمكانية أسلمة العلوم الإنسانية الغربية جميعا. حتى أن بعض تلك المنجزات غدت بمرور الأيام مرجعيات مقدّسة. وراح الخطاب الديني الحركي يفرضها على الآخر كحقائق نهائية، مما يبيح له تكفيره، في حالة رفضها أو طرح ما يختلف معها. فقاموا بأدلجة الخطاب الديني بعد أن اكتملت نظرياتهم في السلطة والحكم (الحاكمية الإلهية لأبي الأعلى المودودي، وجاهلية القرن العشرين للسيد قطب). وكان الأخير، المنظّر الفكري

لحركة الإخوان المسلمين وراء ترسيخهما وتسويقهما. فجاءت تنظيراته عنيفة، مغموسة بالدم ونبذ الآخر، وتصنيف الناس وفق ميزانٍ يجافي بديهات الفكر الديني. ثم تبنت الحركات الإسلامية الواعية بشكل عام (سنية وشيعية) هذا الفكر، وهي حركات تربّت في أحضان الإخوان المسلمين فكريا وثقافيا وحركيا، ذلك الفكر الظلامي الذي نظّر له سيد قطب في ضوء نظريته جاهلية القرن العشرين والحاكمية الإلهية. فالحركات الإسلامية جميعا تبنّت ثقافة نبذ الآخر وتكفيره (صرحوا أو لم يصرحوا)، ثقافة تؤمن باحتكار الحقيقة مطلقا. ولا استبعد تأثير الظروف التي مر بها سيد قطب داخل المعتقل وما تعرض له من تعذيب جسدي ونفسي، انتهى بإعدامه. فالفرد لا يشعر بتأثيرات النفس، وما تختزنه من مشاعر.

وبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران اختطف بريق الخميني[1]عقول الإسلاميين فمارس الجميع العنف بشكل وآخر. بل أكاد أجزم أن جميع أفراد الحركات الإسلامية قد استعد للموت بعد قناعة ترسّخت بضرورة استخدام العنف لإسقاط الحكومات الكافرة، واستنساخ الثورة الإيرانية في بلدانهم. فساد الخطاب الأيديولوجي ثقافة الحركات الإسلامية في جميع أنحاء العالم، وكانت تبعات الوعي الأيديولوجي المتطرف مزيدا من سفك الدماء البريئة، وتشويه سمعة الدين إلى الأبد بحجة إقامة دولة دينية.

لكن سرعان ما أفاق قادة الحركات، بعد اقتراف أعمال العنف وسقوط عدد كبير من الضحايا، خاصة قادة الإخوان في مصر، في ثمانينات القرن الماضي، فحدثت قطيعة مع فكر سيد قطب وأبي الأعلى المودودي (باستثناء الحركات التكفيرية)، بعد مراجعات نقدية صارمة قام بها قيادات حزب الإخوان، فكان السؤال عن شرعية الدماء التي استُبيحت من قبل الإسلاميين ومدى جدواها، وما هو مصدر اندفاع الشباب نحو الموت حاضرا في نقاشاتهم الفكرية – العقائدية.

1 - آية الله، روح الله الموسوي الخميني، قائد الثورة الإسلامية في إيران 1979م.

جاهلية المجتمع

يعتبر سيد قطب المجتمع الاسلامي الراهن، مجتمعا جاهليا تجري عليه أحكام الجاهلية إبان الدعوة الاسلامية في عصر البعثة النبوية!!! فيجب التعامل معه على أساس أنه مجتمع كافر معادٍ للإسلام والرسالة، سلوكا وعقيدة. فهو يرى: (إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق!. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة ، وفيما لم يأذن به الله .. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده وما مهانة الإنسان عامة في الأنظمة الجماعية، وما ظلم الأفراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله، وإنكار الكراهة التي قررها الله للإنسان)[1].

فالإرهاب الديني قد نظّر له سيد قطب في مفهومي جاهلية القرن العشرين، والحاكمية الإلهية التي أخذها عن أبي الأعلى المودودي وطوّرها. وهذان المفهومان يكفّران الشعوب المسلمة فضلاً عن تكفير الحكومات التي يجب مقاومتها حسب عقيدة سيد قطب، الذي اتسمت كتاباته بروح ثورية يعشقها الشباب حد التضحية بإيمان صارم. وسيد قطب أديب، يمتلك لغة أخّاذة ألهبت مشاعر الشباب ودفعتهم للعنف وارتكاب جرائم القتل، من أجل إقامة دولة إسلامية، فكان السبب في كل إراقة دماء المسلمين[2]، ومن يراجع أدبيات الحركات الإسلامية، خاصة كتب سيد قطب تحديدا، ويقرأ لغته المتدفقه، وهو يصف كفر المجتمعات المسلمة، وكفر

---

1 - قطب، سيد، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، 1399هـ - 1979م، المقدمة.

2 - المصدر نفسه. وأنظر كتاب تحديات العنف، مصدر سابق، 291 وما بعده.

حكوماتها، ونهاية من يتقاعس عن محاربتها، يستطيع أن يفهم ظاهرة الانتحار، واقتحام الموت باشراقة واثقة.

اتضح أن خطاب الحركات الدينية لا يختلف عن الخطاب الطقوسي في تقنيات الخطاب، فكلاهما خطاب أيديولوجي يقصد العاطفة والوجدان، واستغفال العقل، وغلق منافذ الوعي في تمرير رسالته، والتستر على مضمراته، وما استبعده أو سكت عنه. فينبغي التخلص من الخطاب الأيديولجي المضلل، وهو يفرض علينا رؤيته كنهائيات يرفض التفاوض حولها، ويتستر على هدفه السياسي، بمهارة ثورية، ولباقة أدمنها في مواعظه وحكمه. الحركات الإسلامية حركات سياسية وهدفها هدف سياسي بامتياز، وحينما تضطرها أولويات السياسة التنازل عن مبادئها وقيمها تتنازل بذريعة المصلحة العليا، ومصلحة الإسلام، والحفاظ على الدولة الإسلامية، وحقيقتها مكاسب سياسية ومادية يريد الخطاب الأيديولوجي التستر عليها، كي لا يفقد شعبيته وقواعده.

الفصل الثامن

النص وفتاوى الفقهاء

إن علاقة النص بالفتوى علاقة مرجعية، وما الفتوى سوى فهم للنص، وتطبيق لكلياته، ورفع ما يبدو متعارضا بين نصوصه، وتحديد ما هو عام وخاص ومطلق ومقيد، وما أُخذ من أحكامه على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية، وتحديد شروط فعلية الحكم وموضوعه. والتمييز بين الأوامر والنواهي المولوية والإرشادية. هذا من حيث علاقتها بالنص. وأما اصطلاحا فيراد بالفتوى: "رأي الفقيه المستند إلى دليل". حيث يعمل جهده في استنباط وبيان الحكم الشرعي إستنادا لمصادر التشريع المتعارفة عندهم: الكتاب، السنة، الإجماع والعقل أو القياس حسب متبنيات المذاهب الإسلامية، وهناك مصادر أخرى مختلف حولها لدى أهل السنة كالاستحسان. إضافة إلى مجموعة القواعد الفقهية وقواعد أصول الفقه، التي هي أدوات في استنباط الأحكام. فالفقيه يختلف عن راوي الحديث الذي تقتصر مهمته على نقل الرواية فقط. بما في ذلك الفقيه الإخباري الذي يكتفي بالقرآن والسنة دليلا على الحكم الشرعي، فأيضا ينحاز لقبلياته، ومبانيه في التوثيق، وفهم النص، وإظهار مداليله، وفي ترجيحه للروايات المتعارضة. فلا حيادية مطلقة في الاجتهاد، مادام يعني بذل الجهد لتحصيل الحكم الشرعي، فمضطر عن وعي أو غير وعي لإسقاط قبلياته على فهم النص، فيتأثر بعقائده ويقينياته، ومختلف ميولاته، خاصة حينما يتعلق الأمر بقضية سياسية، فينحاز لما يخدم مصالحه ومصالح مذهبه وطائفته. كما يرتكز في تحديد الموقف العملي في حالات الشك بالحكم الشرعي، إلى أصول عملية، ليس عليها دليل صريح، سوى اجتهادات شخصية واستحسانات واستظهارات، فتخضع لقبلياته. وما الاختلاف بين الفقهاء حول قضية واحدة إلا دليل على ذلك. كما بالنسبة لمسألة غسل القدمين في الوضوء،

فالسنة يذهبون لوجوب غسلهما، والشيعة يكتفون بمسحهما، وبطلان الغسل[1]. فالتحيز ملازم للاجتهاد. خاصة على القاعدة الشيعية المعروفة: (الرشد في خلافهم)[2]، التي هي مصداق للتحيز بأجلى صوره. وبالتالي، وهذا ما يهمنا: أن النص هو المرجعية الأساسية للتشريع، ولا شرعية لأي حكم أو فتوى بعيدا عنه، ما لم يَقم دليل لفظي على صحته. والتشريع ليس من شؤون العقل، رغم أن (ما حكم به العقل حكم به الشرع)[3] كملازمة بينهما، إلا أن الحكم الشرعي جعل مولولي ممَن له حق التشريع وهو الله تعالى، فهو العالم بملاكات الأحكام، ومصالح العباد، وعلاقة الحكم المنظومة الدينية، وهدف الرسالة والإنسان في الحياة. وقد ذكرت ما به الكفاية حول تشريعات الأحكام. لكن الفقيه يبحث عن دور يمنحه قدسية المقام والسلطة الدينية، أي أنه يقاتل على الرأسمال الرمزي للدين والسلطة المعنوية.

كان الصحابة يسألون النبي مباشرة، فتارة يجيبهم بآية قرآنية، حينما لا يكون موضوع الحكم الشرعي مطروقا من قبل. وأخرى يفتي تفصيلاً وبياناً للحكم الشرعي القرآني. وهناك مجموعة آيات تبدأ بـ(يسألونك، ويسألونك، يستفتونك)[4]. فالتشريع منحصر بالله تعالى، وله الولاية عليه أصالة. وهذا ما اتفق عليه جميع الفقهاء المسلمين. وأما الرسول فقد اتفقوا على ولايته التشريعية المجعولة

---

1 - سورة المائدة، الآية: 6 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ). فبناء على نصب أرجلكم تغسل القدم، عطفا على وأيديكم. وإذا قرئت مجرورة عطفا على برؤسكم فيكفي مسحها.

2 - أنظر كتاب: الكافي، للشيخ الكليني، طبعة دار المرتض، ج1، ص7.

3 - قاعدة أصولية، أنظر: دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ص

4 - تتكرر هذه الصيغ في القرآن 16 مرة.

من قبل الله تعالى، فتكون أقواله وأحاديثه حجة مطلقا كحجية آيات الكتاب الكريم. لكن أدلتهم اجتهادية وتأويلية، لا يعضدها أي شاهد قرآني صريح ينص على جعل الولاية التشريعية للنبي. بل أن الرسول كان يتوقف بالرد على أسئلة الصحابة المستحدثة بانتظار نزول الوحي. ولو كانت له ولاية تشريعية فلماذا يتوقف ولا يبادر للجواب؟ هذا هو المسكوت عنه بل والمحرّم التصريح به!!. وأما وظيفته قرآنيا، فهي: التبليغ والشرح والبيان والتفصيل والإنذار والتبشير، كما جاء ذلك في عدد من الآيات التي تصدت لبيان وظيفته. فالمتيقن أن تشريع الأحكام مختص بالله تعالى، لعلمه وإحاطته بكل شيء. (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ ... يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[1]. فالفتوى جزء من المنظومة الدينية، المتضمنة لفلسفة الدين والحياة والإنسان، فينبغي أن يأتي الحكم الشرعي منسجما معها، كي يؤدي الدين دوره ورسالته في الحياة بشكل صحيح. فالقرآن هو المصدر الوحيد لبيان الشريعة والأحكام الشرعية، ويتبعه الحديث النبوي الشارح والمبين والمفصل لهذه الأحكام، فتكون رواياته وأحاديثه حجة بلحاظ علاقتها بالأصل القرآني. وما عدا ذلك يقع تحت عناوين أخرى يأتي بيانها.

وأما بعد وفاة الرسول فكان المسلمون يسألون الصحابة والتابعين، حتى عصر الفقهاء حيث راح يتوسع الفقه اجتهادا وتعددت مسائله. وكان الشيعة يأخذون أحكامهم عن أئمتهم، مباشرة أو بواسطة أصحابهم. وكانت كتب الأحكام عبارة عن مجموعة روايات مروية، تسمى عندهم بالأصول الأربعمئة، ثم صدرت كتب جامعة، جمع فيها مؤلفوها روايات الأحكام الواردة في الكتب والأصول في كتاب واحد[2]. فكانت الفتاوى قبل عصر الفقهاء، ناظرة للنص، آية أو رواية، عنهما يستنبطون الحكم. أو كما يقرر الشافعي، استنباط على مثال سابق، ويقصد بالمثال آية أو رواية. ثم بالتدريج اقتحمت الفلسفة والمنطق الأرسطي المباحث الفقهية، وما زالت فاعلة في الدراسات الدينية والحوزوية، وكلاهما أثّر سلبا في استنباط

1 - سورة النساء، الآية: 176.

2 - كتاب المقنعة للشيخ المفيد 413 هـ.

الحكـم الشـرعي، حينمـا سـلبتها روحـه المعنويـة وبعـده الأخلاقـي، وصـار مجـرد معـادلات ومفـاهيم ومصـاديق تتحقـق بمجـرد التلـبّس بالمبـدأ، فتسـببت في وجـود مـا يسـمى بالحيـل الشـرعية، الـتي هـي تهـرّب حقيقـي عـن الواجـب الـدين والإلتـزام الأخلاقي، وسرقة للمال، والتحلل من الإلتزامات. وهـذا لا ينفـي وجـود آثـار إيجابيـة للمباحث المنطقية والفلسفية في يقظة العقـل، وشـحذ الـذهن، وفـتح بـاب التشـكيك وتعدد الإحتمالات. بل القواعد الأصولية مدينة في بعض جوانبها للفلسفة والمنطق.

وبهذا الشـكل تضخمت الفتوى حتى طغت حداً صادرت حرية الإنسـان، وقمعـت فيـه روح الإبـداع. وتصـور أن فتـاوى إبـن تيميـة في جميـع الشـؤون، قـد طبعـت بـ(20) مجلدا، فأي تعسف يمارسه الفقيـه ضـد النـاس؟ وأيضـا مـن فقهـاء الشـيعة مـن بلغـت رسالته في الأحكام الشرعية فقط أربعة أجزاء كـبيرة، أكثـر مـن الفـي صـفحة[1]. بينما عدد آيات الأحكام في القرآن بحدود 500 آية. فكيف تفاقمت الفتـاوى، وقـد نهى الله عن كثرة السـؤال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)[2]. أليس في هذا النهي دلالات عميقة؟.

لا شـك أن أحكـام الشـريعة محـدودة قرآنيـا، وفيهـا قـدر مـن المرونـة، كـي تواكـب حاجـة الإنسـان للحريـة والتحـرر، وتراعـي ضـروراته الحياتيـة: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)[3]، فلكـل عصـر شـريعته. ومرونـة التشـريعات الإسـلامية كفيلة بـذلك[4]. فالـدين يـرفض تكبيـل النـاس بفتـاوى وتشـريعات تعسـفية تحـد مـن حريتهم واستقلاليتهم، بل الدين جاء ليحرر الإنسـان مـن الـدين، ومـن سـطوة رجالـه، وتعسف مؤسساته، وكل ما أثقل ظهره من أحكام وتشريعات سابقة: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ

1 - كتاب: فقه الشريعية للسيد محمد حسين فضل الله.

2 - سورة المائدة، الآية: 101.

3 - سورة المائدة، الآية: 48.

4 - أقرأ دراسة لماجد الغرباوي بعنوان: دعوة لإنقاذ الدين من سطوة الفقاء على الرابط أدناه: http://www.almothaqaf.com/a/b9/885973

إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)[1]. ويستبدله بـ(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[2]، وَ(مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)[3]. لكن ما يعيشه المسلمون في ظل فتاوى الفقهاء (كل الفقهاء ومن جميع المذاهب الإسلامية)، وتفريعاتها وقساوة أحكامها، جحيم ديني. فيجب تخطي الممنوع، وكسر أسوار القداسة، لمعرفة حقيقة الفتوى، وما هو مصدر شرعيتها وسلطتها، خارج حدود ما شرعه الله من أحكام في كتابه المجيد. ومن أين جاءت للفقيه هذه السلطة المزلزلة؟ فثمة تجاوز للنصوص المقدّسة، وغايات الدين وتشريعاته. فالنص هو مرجعية الأحكام، وأغلب ما تقرأ من فتاوى فقهاء المسلمين ليس لها جذر قرآني. والأخطر صارت الرواية تقيّد وتخصص الآية، بل وتكون حاكمة عليها!!. فتسلب الآية ملاك تشريعها، المتضمن للسعة والرحمة من خلال العموم أو الإطلاق. وربما تمام الملاك في إطلاقها.

سلطة الفقيه

فالسؤال، من أين اكتسبت فتوى الفقيه شرعيتها وسلطتها؟ ومدى علاقتها بالنص المقدّس تحديدا؟ هذا هو السؤال المحرّم، المسكوت عنه في جميع المذاهب الإسلامية، بل في جميع الأديان. فالناس تنقاد لفتاوى لا تعرف من أين تستمد شرعيتها. وترتعد أمامها كالخراف، خوفا من عذاب يوم الحساب. وحينما تعود لأدلة حجية تقليد الفقيه، ووجوب التمسك بفتاواه والانقياد له، تكتشف حجم التزوير الفقهي. فلا يوجد دليل لفظي صريح ينص على وجوب التقليد، وأدلة الفقهاء قاصرة في دلالتها على وجوبه، سواء الآيات التي يستشهدون بها، أو الروايات أو سيرة العقلاء[4]وسيرة المتشرعة[5]، بل وحتى دليل العقل قاصر. العقل لا يقول أكثر من

1 - سورة الأعراف، الآية: 157:

2 - سورة البقرة، الآية: 185.

3 - سورة الحج، الآية: 178.

4 - (ميل عام لدى العقلاء نحو سلوك معين). أنظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، مصدر سابق، ص 116.

5 - سلوك عام لدى المتديّنين في عصر المعصوم، المصدر نفسه، ص 112.

وجوب رجوع الجاهل الى العالم في القضايا التي يشكّل إهمالها خطرا على حياته ومستقبله. كالمريض الذي يجب عليه مراجعة الطبيب لإنقاذ حياته من الخطر. علما أن مقارنة الفقيه بالطبيب، فيما يخص التقليد، فيها مغالطة. فالطبيب لا يتأثر بقبلياته، ويبحث عن المرض من خلال أعراضه، وبمساعدة التحليلات المختبرية والمسح الشعاعي. فموضوعه علمي، لا يقبل الخطأ حينما تكتمل نتائج الفحوصات السريرية والمختبرية، وهذا سبب اختلافهم، على فرض عدم تهاون الطبيب. أما الفتوى فهي فهم للنص، يتأثر بثقافة وعقيدة وقبليات الفقيه، بفعل نظام اللغة، والنظام المعرفي للإنسان. فالمقارنة بينهما خاطئة.

بل لا يوجد دليل صريح على شرعية كل ما زاد على التشريعات القرآنية، سوى قول مشهور لا نعرف مصدره، مفاده، "ما من واقعة إلا ولله فيها حكم"[1]. وهذا يتنافى مع صريح القرآن: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)[2]، التي جاءت مباشرة بعد مجموعة تشريعات، ولم تأت إعتباطا بل جاءت لتعلن خاتمة التشريع واكتمال الدين، بشكل صريح واضح لا لبس فيه. فأغلقت الباب بوجه أية إضافة حينما وصفت الكتاب بأنه تبيان لكل شيء، ويقول ما فرطنا في الكتاب من شيء. لكنهم التفوا على الكتاب لإشباع هوس الإفتاء من جهة، وشرعنة سياسات ما كان لها أن تحكم لولا الأحاديث المختلقة والمكذوبة. فما يهمنا تحري مصداقية سلطة الفقيه في فتاواه، ومدى إلزامها وحدودها. وهل يكفي كونه خبيرا فقهيا التوسع في الافتاء مع قصور النصوص التشريعة؟. إذ المعلوم أن الأحكام الشرعية خمسة: وجوب وحرمة واستحباب وكراهة، والخامسة وهي الأهم الإباحة، وهي المساحة الأوسع التي تركها الخالق للإنسان يتصرف بها بحكمته وقدراته العقلية. فالإباحة كل ما عدا آيات الأحكام التي هي بحدود 500 آية. فمن أين يستمد الفقيه شرعية فتاواه فيما زاد على الكتاب؟ وكيف راحت تتدفق وما زالت تشرعن للقتل والموت والاستبداد

1 - دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق، ص 179.

2 - سورة المائدة، الآية: 3.

والكراهية والحقد؟. ألم يحن الوقت لمراجعة صدقية مقولة "ما من واقعة إلا ولله فيها حكم"؟ ألا يكفي عدم وجود ما يدل عليها صراحة في الكتاب الحكيم؟ ألا يعتقد الفقيه أنه سيحرج يوما ما بسببها؟.

لست ضد رجوع الناس للفقيه باعتباره خبيراً فقهياً، لكني ضد أن يتحول الفقيه إلى سلطة باسم الدين، فيفرض ولايته وقيمومته على الناس، وأموالهم، وأعراضهم، ويكفر الآخر، ويبذر بذور الفِرقة على أسس طائفية، ويفتي بجواز سفك الدماء. وهذا لا يمنع وجود مواقف مشرفه للفقهاء عبر التاريخ، حيث قاوموا الظلم والعدوان والتسلط، والاستعمار ونالهم الأذى واستشهدوا في طريق الحق، كما يعود لهم الفضل في بناء وتطوير علم الفقه، الذي هو علم إسلامي بامتياز، لم يسبق المسلمين أحدٌ في تأسيسه، وهو أحد معالم حضارتهم الفكرية والفقهية. وكل هذا لا ريب فيه، لكن الحديث حول الركائز الشرعية للفتوى، وعلاقتها بالنص باعتباره المرجعية الوحيدة لشرعية أي حكم شرعي، كي نحد من فوضى الفتاوى، خاصة السياسية، التي تربك الوضع الأمني والاجتماعي. والأخطر تقديم ولاء الفتوى على ولاء الدستور والقانون، بل وتقديم ولائها على ولاء الوطن. الفقيه إنسان مهما كان علمه وورعه وتقواه. إنسان له تطلعاته وأهدافه وطموحاته، فهو ليس معصوما، والتقوى لا تغير شيئا من قناعاته الطائفية والمذهبية بل حتى السياسية حينما يفلسفها وفقا لقبلياته ويقينياته وأحكامه المسبقة.

تارة يجد الفقيه نصا دالا على الحكم الشرعي، آية أو رواية صحيحة. فإما أن يكون النص (الدليل اللفظي) صريحا في مؤداه، فلا يحتاج لفتوى، كقوله تعالى: "كتب عليكم الصيام"، و"أقيموا الصلاة"، و"أتوا الزكاة". فالوجوب واضح، صريح، لا يحتاج لفتوى الفقيه. وإما أن لا يكون صريحا، فيستظهر الفقيه المعنى الأقرب، وهنا تتدخل ثقافته وقبلياته، وأحكامه المسبقة، وحذاقته، وذكاؤه، ووعيه للنص وبلاغته، ولغته، وطريقة تعبيره، وأمور أخرى. فيفتى وفقا لاجتهاده، ويرجّح ما يتلاءم مع متبنياته. فيبقى اجتهاداً شخصياً غير ملزم إلا بقدر تعلقه بذات الآية وبيان مداليلها، وفقا لخبرته العلمية. وفي حالة انعدام الدليل اللفظي الصريح، ينتقل لأدلة أخرى كالأدلة العقلية، والأصول العملية لبيان وظيفة الشاك في

الحكم، كما في مصطلح الأصوليين، وغيرها من أدوات وقواعد فقهية وأصولية، وهي قواعد وضعها الأصوليون لتحديد الموقف العملي للشاك بالحكم الشرعي ثم تحولت سلطة فوقية تتحكم باجتهاداتهم وآرائهم. فلا أحد يسأل عن بشرية هذه الأصول التي ترتكز لها أغلب فتاوى الفقهاء، في كل مورد لم يرد فيه نص شرعي لفظي صريح. فكيف أصبح للفقيه شرعية من خلال أصول هو نظّر لها، فهي تمثل وجهة نظره، حتى وإن ارتكزت لبعض النصوص، لكن ارتكازه استظهاري، استحساني، وليس صريحا يفرض سلطته مطلقا علينا.

على الفقهاء أن يثبتوا لنا أولا حجية مطلق الأحكام التي لم يرد فيها نص قرآني صريح. ثم حجية فتواهم، وهل يكفي تخصصه في جعل حجيتها؟ ولماذا يحتكر بعض الفقهاء الإفتاء دون غيرهم؟ ولماذا الفتوى مع عدم وجود نص قرآني صريح في موردها، فربما ملاك الإباحة أن يبقى الإنسان حرا بلا فتوى، فلماذا تقمع حريته؟. وأسئلة كثيرة. وكمثال توضيحي لهذا الكلام، أقرأ حول محرمات الأطعمة: (قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[1]، ثم قارن مضمون الآية بكتب الفقه في جميع المذاهب، لتعرف حجم جناية الفتوى، في خلق دين بعيد عن القرآن وسماحته.

الفقيه هو المسؤول الأول عن كل الخراب الديني في التاريخ، والفقيه المسؤول الأول عن أغلب الدماء التي سفكت باسم الدين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. لكن رغم كل هذا تجد انقيادا أعمى للفتاوى، بل أحيانا يجردون الفتاوى من تاريخيتها، من أجل غرض سياسي، كما فعلت الحركات الإسلامية المتطرفة، التي استدعت جميع فتاوى القتل عبر التاريخ لتبرير سلوكها الإرهابي. فهي حركات متشددة في التزامها، وكل ما ارتكبته ارتكزت فيه لفتاوى الفقهاء. لكن ماذا نفعل لروح العبودية والانقياد، التي لا تطمئن ما لم تجد فوقها دكتاتورا يسوقها، وفتوى تضبط سلوكها!!.

---

1 - سورة الأنعام، الآية: 145.

يقينيات الفقيه

تلعب عقيدة الفقيه دوراً أساساً في اختيار مناهج البحث، وتحديد وجهته، ووعيه للأنا والآخر، والإنسان والدين والحياة، وجميع الظواهر الاجتماعية، والقيم الأخلاقية. فكل مفردة عقيدية يؤمن بها الفقيه تتطلب جملة أدلة وبراهين، قد تخضع هي الأخرى لسلطة ثقافته وقبلياته، فنحتاج لتفكيكها ونقدها، وبيان أدلتها وبراهينها. وأيضا يلعب المنهج ذات الدور في عملية استنباط الحكم الشرعي، فالفقيه سيخضع لإكراهات المنهج، فيكون هو المسؤول عن اختيارها. وهذا يعني أنه يقصد ما يتمخض عن توظيف المنهج، ومثاله الفرق بين مناهج ومباني توثيق الروايات، فنتائج دراسة الرواية متناً وسنداً، وقبولها وعدم قبولها سختلف بين من يعتمد مبنى أ ومنهج الوثاقة عمن يعتمد مبنى الوثوق.

فالعمل النقدي الأساس ينبغي أن يركز على مرجعيات التفكير لدى الفقيه، وليست فتاواه، بل يمكن الاستفادة منها لمعرفة مضمراته المعرفية وطريقة تفكيره. غير أن مفهومي "اجتهاد"، و"استنباط الحكم الشرعي" توحي بعلمية العملية الاستنباطية في جميع مفاصلها، فلا يرتاب المتلقي بصدق أدلتها، وموضوعيتها وتجردها. لكن الحقيقة شيء آخر، فهذا المفهوم يتستر على قضايا خطيرة جدا، فعملية استنباط الحكم الشرعي ليست بريئة، ولا حيادية، وتتأثر بمرجعيات الفقيه وقبلياته وثقافته وعقيدته، وبأدلته ومنهجيته في استنباط الحكم والفتوى.

- فثمة فرق بين من يؤمن أو لا يؤمن بالمقولات الكلامية كالجبر والاختيار، والقدر والإرجاء، وفاعل الكبيرة، وغيرها. في ضوئها يحدد الفقيه موقفه الشرعي من سلوك الخليفة والسلطان والحاكم الأعلى، فلا يحكم بفسقه، مهما تمادى في ظلمه وسفكه للدماء، لأن فعل المكلف مشروط بالقدرة والاستطاعة، فيرجأ أمر المجبر (مسلوب الإرادة) إلى الله. لكن لماذا يحاسب غيره، ولماذا فرض عقوبات مطلقة كالحدود والقصاص؟. ثم أليس في تأسيس هذه المقولات التفاف على حكم العقل وذائقة العقلاء بل والناس جميعا؟ فالظلم قبيح من أي شخص صدر، وغير المؤمن أيضا يحكم بقبحه، حينما يحتكم لعقله وضميره ومروءته. وما حكم به العقل حكم به الشرع.

- وفرق بين الفقيه الذي يؤمن بالإنسان الخليفة ومن يؤمن بالإنسان العبد. وبين من يؤمن بإطلاق الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان، وبين من يرتهن فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

- وتختلف الفتوى بين من يؤمن بالقرآن مصدرا وحيدا للتشريع، ومن يعتبر السنة النبوية مكمّلاً له في تشريع الأحكام الشرعية، وثالث يؤمن إضافة لهما بعصمة أئمة أهل البيت وحجية أقوالهم، ويمتد عنده عصر التشريع إلى القرن الرابع.

- والأمر سيختلف بين من يعتقد بحق النبي في التشريع، فيعمل بجميع رواياته، ومن يعتقد بحقه في بيان وشرح الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب الكريم، فيؤخذ بالروايات التي لها جذر قرآني.

- والنتيجة ستختلف بين من يؤمن بحجية الدليل اللفظي فقط، ومن يؤمن بالدليلين اللفظي والعقلي. وفرق بين من يؤمن بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ومن لا يؤمن بها.

- ويختلف مفهوم صحة الحديث وحجيته بين من يؤمن بصحة مطلق الصحاح وغيره، حيث أن جميع المذاهب لديها أصول حديثية يختلفون حول حجية رواياتها.

- وعلى صعيد التوثيق يختلف من يؤمن بعدالة الصحابة وعصمة الأئمة عن غيرهم. ومن يشترط العدالة في توثيق الراوي، أو يكتفي بوثاقته.

- وأيضا يتأثر بمن يشترط صحة مذهب الراوي وعقيدته عمن لا يشترط. فكثير من الثقات ترفض رواياتهم، وتسقط عدالتهم ووثاقتهم بسبب إنتمائهم المذهبي. فالقضية تخرج عن الموضوعية، فكيف لا يتحيّز الفقيه في مبانيه وفتاواه؟

أسباب تفاقم الفتوى

ثمة أسباب وراء تفاقم الفتوى، نذكر أهمها، كي يمكن من خلالها الحد من الحاجة للفتاوى المستحدثة بما يعيق التطور الحضاري للفرد والمجتمع:

1 - إن الخطاب الديني الأعم من الخطاب القرآني، وما فيه من نذير وبشير، وحديث مفصّل عن الخالق وقدراته، وما أثار في أنفسهم عن عظمة الكون والخلق، قد ترك لديهم إنطباعين:

الأول، يستند إلى شمولية علم الله تعالى، وإحاطته. الذي لازمه، كما يعتقدون، أن يكون له رأي وحكم في كل موضوع من موضوعات الحياة. فكانوا يلحّون بالسؤال، حتى نهاهم القرآن عن ذلك (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [1]. فكان خطأهم في افتراض الملازمة، فليس ثمة دليل عليها، سوى تصوراتهم وأوهامهم. أو ربما روح البعودية الساكنة في أعماقهم.

والإنطباع الثاني، سببه مشاعر الخوف من هول العقاب واليوم الآخر، الذي زلزلهم وخلق فيهم حالة من الرعب، والترقب والرجاء، فأسئلتهم تعبير لا مباشر عن القلق المصيري الذي يستبد بالإنسان وجوديا، ثم راح يتفاقم بعد الخطاب الديني والقرآني. فكانوا يخشون من أي تصرف لا يعرفون حكمه الشرعي فيبادرون للسؤال، فالحكم الشرعي بالنسبة لهم مَركب نجاة للخلاص من مسؤولية أي عمل وسلوك في الحياة. أي أن الرعب الداخلي ينمي فيهم روح الانقياد والخوف من العقل ومسؤلياته الحياتية. وهذا أحد الأسباب، وراء تزايد الأسئلة، ومراجعة الرسول ومن بعدهم الصحابة حول كل صغيرة وكبيرة. فأصبحت الفتوى المحرك الأساس لعقولهم، وجزءا من بنيتهم المعرفية، حتى فقدوا حريتهم من حيث لا يشعرون.

2 - ثم تأتي طبيعة العقل العربي المسكون بالسؤال بدلا من البحث والتقصي، سببها روح العبودية، المطبوعة على تلقي الأجوبة الجاهزة. فهي عقلية كسولة، لا تحب الجد والاجتهاد. فكثير من الأحكام رد على سؤال أو ستفتاء، وبقيت هذه العادة معهم بعد وفاة الرسول، يتلقون من الصحابة أجوبة مسائلهم الشرعية. فالعقل العربي يرفض حريته، ويطمئن للفتوى، خاصة حينما تصدر عن جهة شرعية، آية أو رواية أو فتوى فقيه. المهم أن يتولى غيره تدبيره.

3 - لعبت السياسة دورا خطيرا في تفاقم الفتوى، فكان السلطان يحتاج الفقيه لشرعنة سلوكه وتصرفاته، رغم مخالفتها لمبادئ وقيم الدين الحنيف، كما يحتاجه لقمع المعارضة. ويحتاجه لجميع ما يواجه خلال فتوحاته من إشكالات، كي لا تخرج تحركاته العسكرية عن لباسها الديني المخادع، ويفقد الاندفاع

---

1 - سورة المائدة، الآية: 101.

الطوعي للجنود المسلمين. فالفتوى بالنسبة للسياسي ذخيرة يقاتل بها معارضيه، ويطيح بجميع من يتحدى إرادته أو ينوي مصادرة سلطانه [1].

4 - تطور الحياة وتشعبها، دفع الناس للاستفتاء على أساس ما من حادثة إلا ولله فيها حكم. فالناس تهرع لرجل الدين تسأله شتى الأسئلة، بشكل مقرف.

5 - تطور الدرس الفقهي والأصولي الذي راكم بحوثا هائلة، نتجت عنها إمكانيات كبيرة للاستفتاء.

6 - دخول علوم جديدة كالفلسفة والمنطق في تطوير علم الفقه، ومن ثم علم أصول الفقه، فكان لهما أثر كبير في تطور البحوث الفقهية، وإمكانية الاستفتاء. بل وكان للمنطق دور سلبي أيضا، عندما يبيح سرقة الأموال من خلال تعدد العناوين وصدقها على فرد واحد، فيحرم بذلك غيره من المستحقين. فمثلا عندما يؤتمن رجل دين على توزيع أموال على عناوين عدة، فيمنح ولده المدلل على عدد العناوين التي تنطبق عليه، ويحرم غيرها منها. والفقيه يوافقه ذلك بلا أدنى تردد، لصدق المفهوم عليه منطقيا. لكن أين الأخلاق والتقوى؟ الفقيه لا علاقة له بهذا، المهم بالنسبة له، مقياسه المنطقي، فمادام المفهوم يصدق عليه فيحق له ذلك، حتى مع حرمان عدة أشخاص مستحقين للمساعدة. وهذه أحد السبل القذرة التي يثري بسببها رجال الدين، الذين لا يخشون الله واليوم الآخر.

7– خوف الفقيه وتقواه، تسبب في مزيد من الاحتياطات الفتوائية، فتسبب في تراكم الفتوى بشكل وآخر. فتجده يفتي بالاحتياط ولو استحبابا، ولا يترك للفرد حرية التصرف. وهذا أسلوب أناني يريد خلاص رقبته على حساب الناس وحريتهم التي جعلها الله لهم.

8 – ثمة سبب يتعلق بالشخصية العربية التي تعرضت لقرون متمادية من الاستبداد والتسلط فخلقت نفسية خائفة، مترددة، تخشى المغامرات غير المحسوبة،

---

1 - للتعرف على علاقة الفقيه بالسلطان، أنظر كتاب: الغرباوي، ماجد، الشيخ محمد حسين النائيني.. منظر الحركة الدستورية، مصدر سابق. وأنظر أيضا: كوثراني، د. وجيه، الفقيه والسلطان، لبنان، بيروت، دار الراشد، ط 1989.

بسبب عنف السلطة والأعراف والقوانين القبلية، فيتفادى سخطها بكثرة أسئلته، كي يمتثل لأوامر سيده بشكل مرضٍ. فتارة يقصد السيد من أوامره اختبار طاعة العبد، ليس أكثر. فيتحرى تفاصيل أوامره ليضمن سلامته، وعدم سخط سيده عليه، فكيف إذا كان الخالق كما وصفته النصوص الدينية في جبروته وغضبه؟. وهذا أيضا أحد أسباب تفاقم الفتوى وكثرة الطلب عليها، غير أنه سبب غير مرئي، متواي عن أنظار النقد.

9 - المباني الأصولية للفقيه تلعب أيضا دورا في تفاقم الفتوى، فمثلا يختلف الإفتاء وفقا لمبدأ (حق الطاعة) عن مبدأ (قبح العقاب بلا بيان). الأول يرى وجوب مراعاة حق الطاعة للمولى الحقيقي حتى في التكاليف المحتملة، فضلا عن التكاليف المشكوكة والمظنونة. فيجب عليك إتيانها أو اجتنابها، ما لم تُرفع عنه اليد بدليل شرعي أو عقلي حجة، كالبراءتين العقلية والشرعية. بينما لا يرجى المبدأ الثاني ذلك ما لم يتم البيان عليه بدليل شرعي. وأيضا باقي الأصول الأخرى ومساحة اشتغالها، كالاستصحاب بأنواعه. فكل هذا يؤثر في نتيجة الاستنباط.

إن البنية البطركية للمجتمع العربي تكرّس عبوديته، حداً يتولى حماية أبويته بنفسه. أي أن ذات النظام يساهم بتشكيل الوعي الجمعي، ويتحكم بقيمه ومبادئه، بشكل تنقلب فيه الموازين. ويستمد الأب سلطته من خلال ذات النظام. وستكون القناعة سيدة الموقف حينما يتمادى الأب في سلطته ويتفانى الفرد في خدمته. وهي قناعة تنتمي لنظام أخلاقي بطركي قائم على سلطة الأب. فالفرد في هذا النظام لا يشعر بانتهاك حيثيته ويعتبر عمله واجبا مقدّسا. فالمشكلة ليست مشكلة وعي، بل مشكلة معرفية، حينما تتدخل قيمُ النظام في فرض محدداتها وسلطتها على وعي الفرد والمجتمع. وهكذا نظام لا ينسجم مع القيم الإنسانية والحضارية، ولا يمكن التعويل عليه في بناء مجتمع مدني، فيحتاج أولاً تقويض أسسه وركائزه. خاصة أنه سليل قرون من الاستعباد والاضطهاد المشرعن، وتاريخ الحضارات شاهد على جرائم النظام الأبوي. لكن المجتمع الأبوي يفخر بها، ويعتبرها إحدى منجزات نظامه، وقيمه. وهذا يفسر حنين الشعوب للدكتاتور والاستبداد، وأحد أسباب عدم نجاح الديمقراطيات في المنطقة.

لا يخفى على الفقيه هشاشة شرعيته الفتوائية، وضعف أدلته، لذا تدارك نفسه بأسيجة حديدية مقدّسة، من خلال أحاديث وروايات تكرّس سلطته، مثل: (من اجتهد فله أجران، ومن أخطأ فله أجر)[1]، لتعفي الفقيه عن كل مسؤولية، مهما كانت دواعي فتواه، ومهما كان حجم ما يترتب عليها من تداعيات، من تفرقة وتمزيق للمسلمين، وربما استباحة دماء وإقصاء وتنابذ باسم الإسلام. ومثله خبر شيعي: (الراد عليهم كالراد علينا، والراد علينا كحد الشرك بالله)[2]. وهو خبر ضعيف السند يختص بالقضاء، وقد استدرجه الفقهاء لحمايتهم دينيا. فغدا حصانة مقدّسة تمنع مساءلة الفقيه. يكرّس روح التبعية والانقياد، ويعفي الفقيه عن أي مسؤولية سواء أخطأ أم أصاب في حكمه. بينما علي بن أبي طالب يقول: (فلا تكفوا عني مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ)[3].

كما راهن الفقيه على سذاجة الناس لتحصين موقعه الديني، فيوحي للآخرين بأن الاجتهاد هبة ولطف إلهي، والمرجعية منصب إلهي، لا تتأتى لكل شخص رغم تعدد المجتهدين. كما يراهن دائما على إيمان الناس بالتقليد كضرورة دينية لضمان صحة عمل الفرد، ومطابقة سلوكه للشريعة الإسلامية. بينما لا حقيقة تاريخية للتقليد، وهي مسألة مستحدثة، والقول بوجوب تقليد الفقيه، لم يمض عليه أكثر من مئتي عام. وكان المفهوم الذي ينطبق على رجوع الناس للرواة والفقهاء طوال

---

1 - في الصحيحين البخاري ومسلم: "عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ"

2 - جزء من رواية (مقبولة) عمر بن حنظلة، وسيأتي الحديث حولها.

3 - الإمام علي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: 216، قال ضمن خطبته في صفين: (فَلاَ تَكُفُّوا عَنْ مَقَالٍ بِحَقّ، أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْل، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِىءَ، وَلاَ آمَنُ ذلِكَ مِنْ فِعْلِي، إِلاَّ أَنْ يَكْفِيَ اللهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي، فَإِنَّمَا أَنَا وَأَنْتُمْ عَبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبٍّ لاَ رَبَّ غَيْرُهُ، يَمْلِكُ مِنَّا مَا لاَ نَمْلِكُ مِنْ أَنْفُسِنَا، وَأَخْرَجَنَا مِمَّا كُنَّا فِيهِ إِلَى مَا صَلَحْنَا عَلَيْهِ. فَأَبْدَلَنَا بَعْدَ الضَّلاَلَةِ بِالْهُدَى، وَأَعْطَانَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى.).

الفترة المنصرمة هو مفهوم الإتّباع أو المتابعة أو الإلتزام برأي الفقيه في مقام العمل. يسأل الراوي وتنتهي علاقته به، وبإمكانه أن يسأل غيره بنفس المسألة أو بمسألة أخرى بدون قيد أو شرط. وهذا لا يصدق عليه مفهوم التقليد الذي بات متعددا في معانيه. فكان السائل إما أن يلتزم بمفاد الرواية، كما بالنسبة للفترة الأولى، أو يلتزم ويتابع الفقيه في رأيه. كالتزام المريض برأي الطبيب، باعتباره مختصا. أو كإلتزام صاحب الدعوى بتوصيات المحامي المتخصص في المسائل القانونية. حيث تنتهي علاقة الطبيب والمحامي بانتهاء الاستشارة. اما التقليد المعاصر فيفرض تبعية مطلقة للفقيه في سلوك الفرد، فضلا عن عباداته، مرورا بحدود حريته، يؤكد ذلك المسائل أو الفتاوى الأولى في كتب رسائل الفقهاء. خاصة عندما يفرض الفقيه وجوب تقليد الأعلم، الذي ينحصر مصداقه فيه، ويرفض التبعيض في الاجتهاد والتقليد[1].

بسبب التقليد راح الفقيه يعتبر الناس "عواما"، رغم خشونة الكلمة، وفيهم علماء ومفكرون ومثقفون ومبدعون وأخصائيون، فيقول: "يجب على العوام تقليد الفقيه في الأحكام الشرعية". فالفقيه لا يتعامل مع الناس من منطق الاختصاص، ولا يسمح للمقلد أن يتعامل معه كالطبيب أو المحامي. خاصة الفقيه الشيعي الذي يعتبر نفسه نائبا للإمام المعصوم وله ما للإمام من صلاحيات تضاهي صلاحيات الرسول المنصوص عليها من السماء!!. مع أن استنباط الأحكام الشرعية صنعة ممكنة لكل من توفر على شروطها، فهي تخصص وليس هبة أو لطف وتوفيق من الله تعالى. لكنه أخضع الناس لولايته وسلطته وهيمنته. فأنا ضد التقليد الذي يستبطن قيمومة رجل الدين على الآخرين. نحن بحاجة الى متخصص في الفقه الإسلامي ولسنا بحاجة لقيّم يصادر عقولنا، ويحدد مواقفنا، ويتحكم بإرادتنا ويفرض علينا وصاياه في جميع المجالات، سواء كانت اختصاصه أم لا[2].

---

1 - أقرأ عن التقليد كتاب: مدارات عقائدية ساخنة.. حوار في منحنيات الأسطرة واللامعقول الديني، حوار طارق الكناني مع ماجد الغرباوي، مؤسسة المثقف العربي في سيدني – أستراليا، ودار أمل الجديدة في دمشق – سوريا، ص 209 وما بعدها.

2 - المصدر نفسه.

لا شك بوجود جهود فقهية تجديدية، غير أن الخوف من الخطاب الرسمي للفقهاء الذي يقمع الإبداع، ويطيح بمستقبل كل فقيه تحدثه نفسه بتصحيح مسارات استنباط الأحكام الشرعية وتصحيح مرجعياتها العقائدية. والتاريخ ليس بضنين، والأمثلة كثيرة، حتى في وقتنا الحاضر. فالخطاب الفتوائي الرسمي ليس عملية فقهية فقط، بل منظومة دينية، أخلاقية، عقائدية، طائفية، مذهبية، سياسية، وهناك مصالح ولوبيات تتحكم بها. ومن يرفع راية الإصلاح فمصيره القمع والتسقيط، وسلب شرعيته الرسمية. المؤسسات الدينية أبشع المؤسسات الاجتماعية في كل مكان.

وخلاصة ما تقدم: لا توجد سلطة وولاية شرعية للفقيه، ولا يحق له التشريع ولو بعنوان الفتوى خارج فهم النص المقدّس. مهما كانت مراوغاته والتفافه على وعي الناس. فلا حقيقة وراء ذات الفتوى، سوى ما يوحي به مقامه وتصديه للإفتاء، والصورة المثالية له في عقول الناس، وقدسية رجل الدين عند العوام، ووهم اللطف الإلهي لخصوص الفقيه. خاصة الفتاوى السياسية المتهمة في دوافعها أساسا، فإنها رأي شخصي للفقيه، ولا أدري كيف يفرض على الناس وجوب الإلتزام بها. صحيح أن الفقيه يصرح أن هذا رأيي واجتهادي، لكن الكلام حول مصدر شرعية الإلزام الذي أنهك المسلمين وشتت وحدتهم. فينبغي أعادة النظر في أولويات الشعوب حينما تتصادم فتوى الفقيه مع دستور البلاد وقوانينه. فالفقيه ليس رسولاً معصوماً في سلوكه وقراراته، وله حساباته الخاصة ومصالحه الشخصية والحزبية والطائفية.

إن أخطر ما قام به الفقيه تجريد الأحكام الشرعية من بعدها الروحي والأخلاقي، فركز على الشكل دون المضمون، وشغل الناس بالشكليات، فما عادت العبادات تؤثر في سلوك الناس. فتلاشى الهدف الاجتماعي والأخلاقي منها.

الفصل التاسع

النص ومثيولوجيا التراث

التراث فهم بشري، يمكن تفكيكه وتحليل مقولاته، غير أن الضرورات المرجعية للمذاهب المتصارعة نأت به عن النقد والمراجعة والتشكيك، عندما فرضت حوله أسيجة ميثولوجية، رسّخته في وجدان الناس، رغم غرائبية مصادره، وأسطورية قدراته المعرفية. فكرّست الأيديولوجية منطق الاستعلاء والوصايا، بعد أن جردت التراث من تاريخيته وبشريته، وأبقت على تعاليه وقدسيته، رغم أنه ليس مصدرا للمعرفة القائمة على الدليل والبرهان دائماً، بل فهم بشري يصدر عن بنية قائمة على أسطرة الرموز الدينية، تتداخل فيها الخرافة بالوهم. فهي طبيعة سحرية، تموّه الحقيقة، عبر وعي مختلف لمعناها ومعنى الحياة والموت والنجاة والسعادة.

الثقافة التراثية تخلق حالة من التناقض اللاشعوري تجاه الحداثة ومعطياتها، وتنحاز للماضي على حساب الحاضر. فلا يمكن للتراث أن يكون مصدرا للمعرفة، وهو يرتكز لمرجعيات قوامها الإيمان والتسليم. عكسا للمعرفة الحقيقية، التي يمكن الاستدلال عليها من خلال التجربة أو البرهان الرياضي، والدليل الفلسفي القائم على الاستنباط والتأمل العقلاني، بعيدا عن المتخيل الميثيولوجي. وبالتالي لا معنى للحديث عن نهضة حضارية، وثمة من يكتفي بالتراث مصدرا مطلقا للمعرفة، إرتكازا لهيمنته السحرية التي تتجلى في ديمومة حضوره، وقدرته على توجيه وعي الناس بعيدا عن العقل. بل لا معنى للعقل مع وجود نص ينتمي لعقل أسطوري، كامل، معصوم. فالنص فوق العقل وفقا للوعي التراثي، سببه الإيمان بقدسية مصادره، وعدم تاريخيته. التراث في الوعي الديني مرجعية لمطلق المعارف، لا يغادره الفرد بفعل ما اسميته سابقا بـ"اليقين السلبي"[1]. فهو يلجأ للطبيب بعد يأسه من جدوى الدعاء والتوسل، لكنه لا يعترف بدوره وقيمة معرفته بشكل مستقل.

---

1 - أنظر، الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص 17.

فالدواء والطبيب مجرد وسائل للشفاء، الذي تم بواسطة قوى خارقة للطبيعة البشرية. هـذا التنـاقض المـروّع لـدى العقـل المسـلم مبعـث قلـق حضـاري، يثـبّط عزيمـة البحـث والتقصي العلمي، ويحـد مـن آفـاق التنميـة. خاصـة ونحـن نعيش عصـر العلـم، وتطـور مصادر المعرفة. فيجب تحطيم الأسيجة القدسية وأنسنة الرموز الدينية والتاريخيـة، من خلال نقد ذات اللامفكر فيه، والتعرف على مصادره وطرق تأثيرها. فاللامعقول وعـي متـأخر للـذات، يترعـرع داخـل بيئـة ثقافيـة، وخطـاب يعمـق الإيمـان بـه. فتحريـر الخطاب تحرير للوعي. ونقد النصوص نقد للمهيمن الثقافي. ولا يخفى أن قوله تعالى: (قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ)[1] لا يلغي الأسباب والمسببات بـل يؤكـدها، والإيمـان بـالله لا يعطل القوانين الطبيعية، بل تسري على الجميع، فيغرق كل من يجهل السباحة، مـا لم يتوفر له سبب لنجاته. لا فرق بين المؤمن وغيره. وهذا مجرد مثال.

فالرهان على التراث مصدر لمطلق المعرفـة رهـان خاسـر، وهـذا مـا حصـل لجهـود أسلمة العلوم الإنسانية كما تقدم. لأن مـا أرادوا أسـلمتها هـي علـوم تنتسـب لحضـارة أخرى، وثقافة مختلفة، وفلسفة مغايره في مرتكزاتها وفهمهـا لـدور الـدين والإنسـان في الحياة. فكيف يمكـن أسـلمتها وفقـا لمبـادئ فلسـفية تقـوم علـى مركزيـة الله في الوجود، ولا سلطة للإنسان فـوق سـلطته. وعقيـدة تحصـر مصـادر التشـريع بالكتـاب والسنة؟ بينما يقوم الفكـر الغربي علـى مركزيـة الإنسـان، ومسـؤوليته عـن حاضـره ومسـتقبله، فالسـلطة تسـتمد شـرعيتها مـن الشـعب، ولا رصـيد للـدين ضـمن مصـادر المعرفة، فهي تنحصر عندهم بالعقل والبرهان والتجربة والدليل الرياضـي والاسـتدلال الفلسـفي. فـالفهم الخـاطئ للـدين أحـد أسـباب الأزمـات الحضـارية المستعصـية. فهـو محترم ومقدّس في حدود دائرته واهتمامه. فلا يكون بديلا للعلم، ولا يمكـن للـنص المقدّس أن يعطل القدرات البشرية، وهـو يـراهن علـى الإنسـان في خلافـة واسـتخلاف الأرض. للـدين وظائفـه في بنـاء الـروح الإنسـانية، مـن خـلال ثقافـة تكتسـب فيهـا التضحيات معانٍ جليلة، وتعمل التقوى على تقويم سلوك الإنسان، والحد مـن جشـعه. فالقانون غير قادر دائما على مراقبة الإنسان، لكن الدين يخلق وازعا داخليا، ما لم

1 - سورة النساء، الآية: 78.

يلتف الفرد على قيمه بفتاوى فقهية. كما أن الدين احتضن الإنسان قديما وما يزال، حتى يكتشف قدراته، ويعي دوره ومسوؤلياته في الحياة.

إن الهاجس الذي يدفع باتجاه دراسة الخطاب تاريخيا، هو كشف حقيقته ومصداقيته، وفضح ألاعيبه وخداعه وأدواته، وطبيعة النصوص التي يرتكز لها. فالخطاب التراثي خطاب مؤثر، يستمد صدقيته من وعي الفرد وعقله الجمعي المتأثر بطقوسه ومخياله الميثيولوجي. فهو يخشى النقد والمراجعة ويلوذ باللامعقول والأوهام العقيدية والمعرفية كي لا يخسر الصورة المثالية التي تبدد مخاوفه وقلقه، وتبعث فيه الطمأنينه والأمل والاستقرار النفسي والروحي. فينبغي اقتحام العقل التراثي، ومرجعياته، وتفكيك خطابه، وتحليل مقولاته، كضرورة للحد من توسع سلطة التراث على حساب العقل والمعرفة الحقيقية.

التراث، بما فيه التراث الديني، بكل نصوصه ورواياته وفتاواه لا تشكل مصدرا معرفيا حقيقيا، لأنها نصوص تاريخية، وفهم بشري، بل حتى النص المقدّس ليس مطلقا دائما في أحكامه. وما يقدمه من معارف علمية وغيرها، ففي سياق هدفه التوحيدي، غير أن العقل المسلم يوظفها بعيدا عن موضوعها، ويبقى في دوامة الدفاع والتبرير، والبحث عن مؤيدات علمية. وهذا نوع من الاحباط سببه رثاثة الوعي، وعدم قدرته على فهم النص المقدّس ضمن سياقاته التاريخية. فالاطاحة بأسيجة القداسة ستنقذ الدين من براثن الفهم المبتسر. وعودة العقل لأحضان المعرفة، كل ضمن اختصاصه. فموضوع القرآن والمعرفة الدينية، خصوص العقيدة والشريعة، وعقيدته بسيطة واضحة، لولا الفهم التراثي. وأحكامه مرهونة لفعلية موضوعاتها. من هنا أجد الاهتمام بتاريخ الحكم الشرعي ودراسة فلسفته ضرورة ماسة، لمعرفة مدى فعليته. لكنها جناية الفقهاء حينما هيمنت فتاواهم على حياة الإنسان فأطفأت روح الإبداع والتطور.

قوة حضور النص

إن الفهم التراثي فهم مؤسس على نصوص وروايات، بغض النظر عن صحة صدورها، فتلعب دورا خطيرا في تشكيل العقل وتوجيه الوعي، بما فيها الروايات الموضوعة والمختلقة. وهذا ما يهمنا. فصدقية الرواية وفق المنطق التراثي بقوة

حضورها وتأثيرها لا بصحة صدورها. وقد لا يجازف الباحث عندما يعتقد أن تاريخ المسلمين نسق روائي، أكثره مختلق، ينتمي لما اسميه بـ(الكذب المقدّس)، لا يتوفر على شروط صحته. لذا قمت بتصنيف الروايات تصنيفا مغايرا في مجال نقد النص، خلافا للمنهج المتعارف في توثيقهم للروايات، حيث يستبعدون كل نص يتقاطع مع توجهاتهم الدينية والعقيدية والسياسية، ويقبلون الموضوع والمختلق حينما ينسجم معها، وهو منهج متحيز، خطير في تداعياته وآثاره. فالتصنيف الذي أعمل عليه خلال نقد النص والحفر في أعماقه إركيولوجيا، هو قسمة الروايات قسمة ثنائية: إما أن تكون الرواية صحيحة، تورث العلم واليقين، فتكون حُجة لحجية القطع، كما يعبرون أصوليا. سواء طابقت الواقع ونفس الأمر أم لا. لكن نأخذ بها لقيام دليل القطع عليها. وهذا لا يمنع من نقدها وتحري دلالاتها.

أو تكون الرواية محتملة الصدور، لا يوجد دليل ينفي صدورها جزما، فتبقى محتملة، ونتعامل معها وفقا لقوة حضورها، وندرسها من حيث حجم تداعياتها. فتارة يكون تهميش بعض الروايات الضعيفة رغم قوة تأثيرها تسترا على ما هو أخطر، خاصة في مجال العقيدة. فاستحضارها لنقدها ودراستها يُعد أمرا أساساً لمعرفة آليات الخطاب الديني والتراثي. ومن هذا المنطلق صرت لا أنفي أية رواية ساهمت في بناء المنظومة الفكرية لعقائد وأفكار المذاهب والفِرق الإسلامية. فربما تكون قد صدرت فعلا. فثمة منهج يقصي صحة صدور بعض الروايات تنزيها للرموز الدينية الكبرى، بحجة أنها تتنافى مع مبانيهم وقيمهم. وهذا منهج خاطئ، حيث تنعدم السبل اليوم للتأكد من صحة أو عدم صحة الروايات، بل حتى مناهج التوثيق تشكو إشكاليات تطيح بمصداقيتها، في أول تحدٍ علمي. فتضعيف أو طرح بعض الروايات وعدم الأخذ بها، سببه عقل مثيولوجي، ينزّه الذات حدَ العصمة والتأليه، ويقصي الآخر، حدَ التكفير والردة. فحينما نحتمل صدور الرواية الضعيفة، بعيدا عن منطق التنزيه الميثيولجي، سنكتشف صدقية المقولات التي ترتكز لها بنية الخطاب. وليس في هذا إدانة لأحد، فربما نكتشف من خلال الروايات رأي قائلها، فلماذا نكرّس منطق التبرير والتفسير ولا نقول الأشياء صراحة. نحن بصدد نهضة حضارية، والدين يشكل مقوما ذاتيا لثقافتنا، ويفرض علينا النص الديني، الأوسع

من الآية والرواية بما يشمل فتاوى الفقهاء وتفاسير القرآن، يفرض علينا محدداته. تارة يقمعنا، وأخرى يضطهدنا. فينبغي تكشيف التراث، والتنقيب في داخله، لفضح أنساقه المضمرة، والمقولات التي ترتكز إليها بنيته، والتعرف على نقاط ضعفه ومخاتلاته، وطريقته في تزوير الوعي.

يجب الخروج من دوامة التراث، واجترار الماضي، فلا مستقبل لأمة لا تبني تاريخها بنفسها. وهذا مرتهن لتلاشي روح العبودية القابعة في أعماقنا، وقدرتنا على استعادة ثقتنا بأنفسنا. الغريب أن الناس يهربون من الشكوك وتحديات الأسئلة إلى المبالغة في تقديس رموزهم وتاريخهم. ويقدّمون الخرافة واللامعقول على منطق العقل وآفاق المعرفة. ويحاربون الحقيقة من وحي أوهامهم وأساطيرهم. إنها محنة الوعي التي تلازمنا، وما زالت تطاردنا. المسلم يخشى عقله وحريته، ويتشبث بعقول تاريخية ليتحلل من مسؤولياته، ويقبل منطق الوصايا دون إرادته. فمنهجه قائم على تقديس تلك العقول، وتعميق روح التبعية والانقياد في أعماقه، فيكتفي بالتأويل والتبرير دون النقد والمراجعة. بهذا الشكل فقط تستقر النفوس المهزومة التي أدمنت جميع أنواع العبوديات. أنها محنة العقل التراثي، ورثاثة الوعي.

إن المنهج العلمي يتطلب تجردا كاملا للوصول إلى نتائج مطابقة للواقع، نحن بصدد معرفة الحقائق والبحث عن حلول تنهض بواقعنا، والتراث ما زال يؤثّر، بل هو النموذج الذي تطمح المذاهب الإسلامية لاستعادته. لذا لا استبعد أي رواية تحت ضغط أية مرجعية، خاصة حينما تكون ميثولوجية، يتباهى بها المخيال الشعبي. فتيارات الغلو التي تغزو مجتمعاتنا: الوهابية – السنة / الغلاة – الشيعة، ينطلق فهمها من نصوص وروايات تاريخية – تراثية لا دليل علمي على صحتها، لكنها تصر على تنزيه مصادرها، وتقديسها كمرجعيات نهائية. وهي حلول قاصرة لم تُجدِ نفعا منذ مئات السنين. فالرواية الضعيفة مهما كان مصدرها تبقى ضعيفة. سواء كان المصدر أحد الصحاح المعتمدة عند السنة أو أحد الأصول المعتمدة عند الشيعة. أو اي كتاب تابع لمذاهب أخرى. فالروايات التي تتحدث عن خرافات، لا يمكن الوثوق بها تحت أية ذريعة لمخالفتها العقل ومنطق القرآن الكريم. والدين لا يصادر العقل وأحكامها، بل يؤكدها، ويؤسس فوقها.

ينبغي التنقيب في عقل الرموز التي تُنسب لهم الروايات التراثية، بعد استبعاد قدسيتهم، والكشف عن متبنياتهم. خاصة ما يتسترون عليه خلال كلامهم وأحاديثهم. أو ما يسعى الخطاب التراثي لتمريره سرا. لتأتي المقاربات متوافقة مع الحقيقة. لأن القداسة تفرض علينا أحكامها المسبقة فلا ننجو من فخ التقليد والحلول القاصرة، بينما التحرر من قيودها يفتح لنا أفق التحري الموضوعي في مرجعياتها، لنكشف عن بشريتها، وتاريخيتها، ومدى تأثرها برغباتها، السياسية والطائفية وغيرهما.

هكذا يجب أن نؤسس لنهضة حقيقية، وليس بمناهج ارتدادية تتكفئ بنا للماضي، وتقطعنا عن حاضرنا ومسقبلنا. مطلق التراث هو نتاج ظرفه الزماني والمكاني. محكوم لمختلف المؤثرات الدينية والسياسية والطائفية، فكيف يمكنه معالجة واقع لا يعرف عنه شيئا؟. ولماذا لا نفكر نحن بضروراتنا، ونستفيد من فهمنا ومن معطيات العلوم على جميع المستويات، بما فيها العلوم الإنسانية؟. الاحتكام المطلق للتراث بات تحديا خطيرا. فتجد بعضهم يعالج تخلفه بتخلف أكبر حينما يفرض لرجل الدين والسياسة ولاية وقيمومة عليه، وعلى إرادته وحريته. فهذه ليست معالجة بل تخلفا مروعا.

ينبغي وضع معيار للتطور الحضاري، فتكريس قيمومة رجل الدين مصادرة لحرية الفرد، وقمع إبداعاته، فبموجب أي مبدأ يصدق أنه منهج متطور حضاريا؟. سلب إرادة الإنسان ومصادرة حقه في القرارات المصيرية انتكاسة وليس تطورا. للأسف باتت المجتمعات محكومة لمنطق آخر، وتراثنا قائم على التنابذ والكراهية والحقد وروح الثأر. ويكفي ما نقرأ ونسمع من تراشق واتهامات بين أتباع المذاهب. ثقافة قائمة على تكريس روح العبودية والتسليم لأوهام صنعها الخطاب التراثي، فباتت مقدّسة، يحرم مقاربتها نقديا.

ثمة حادثة تاريخية تبدو بسيطة، لكنها تضفي وعياً كبيراً على مرجعيتنا العقائدية والفكرية. لقد ذكرت معاجم الرجال وكتب التاريخ الشيعية، أن "عبد الله بن يعفور" وهو شخصية فقهية كبيرة، من أصحاب الإمام جعفر بن محمد الصادق (وفاته 149هـ). يُعد رمز الاعتدال العقائدي الشيعي آنذاك، وهو الملهم

لفرقة اليعفورية بعد وفاته، لكنها أُجهضت من قبل بعض الشيعة، وكان مقربا من الصادق لفضله وعلمه. وحدث أنه كان جالسا عند الإمام الصادق، وكان ثالثهم "المعلى بن خنيس" رجل الغلو الشيعي بامتياز، وهو أيضا من مقربي الإمام الصادق!!. فنشب جدل بين الرجلين حول مكانة الإمام الحقيقية، وهل منزلة الإمام كمنزل النبي؟، حيث يذهب الأخير إلى أسطرة الإمام وتجريده من بشريته، ويرتفع به إلى مصاف الأنبياء وربما أكثر. بينما ينفي عبد الله بن يعفور عنه ذلك، ويتعامل معه وفقا لمنطق السمو البشري، من خلال علمه وتقواه وأخلاقه، ولا يرتفع به أكثر من ذلك، ويؤكد دائما أن الإمام بشر، حباه الله بالعلم والتقوى. وكان الصادق يصغي لحديثهما، غير أنه مال في نهاية المطاف لابن يعفور ضد المعلى بن خنيس بعد ارتفاع سخونة الجدل بين الرجلين!![1]. وهذا بحد ذاته موقف إيجابي ظاهرا، يمكن من خلاله معرفة موقف الصادق من الغلاة وأفكارهم. لكن هل هذا الموقف يكفي لإقصاء جميع روايات الغلو الشيعي وعدم نسبتها للأئمة؟؟.

سؤال على قدر كبير من الحرج حينما نسأل: كيف يتخذ الصادق المعلى بن خنيس وغيره من الغلاة كمحمد بن عمير ومحمد بن سنان وآخرين، أصحابا له؟ وكيف يتناهى لسمعه روايات الغلو ويسكت عليها؟ وكيف نفسّر هذا الموقف؟ يكفي علامة الاستفهام مبررا لعدم استبعاد رواياتهم، للتعرف على الطريقة التي يفكر بها الصادق إمام المذهب الجعفري. ثم لماذا سكت حتى نشب بينهما جدل شرس؟ وبماذا كان يفكر وهو يصغي لهما؟. ربما الإمام الصادق يرفض التفكير المغالي، لكن للسكوت دلالاته. فتارة إشارة تصدر عن الرمز الديني أو الاجتماعي تفسر مثيولوجيا، وتربط المتلقي بعالم الغيب، ومقام الإلوهية. فالسكوت في هذه الحالات يشكل خطرا على وعي المتلقي. وقد يفسره بالرضا.

---

1 - المدرسي الطباطبائي، د. حسين، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة: د. فخري مشكور، مراجعة وتحقيق: حسن محمد سليمان، ط 215م، مؤسسة المثقف العربي، سيدني – أستراليا والعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ص 41. والرواية موجودة في رجال الكشي ومناقب ابن شهرآشوب.

وماذا عن باقي الأئمة وموقفهم من الغلو؟[1]. وهذه مجرد إثارة، وهناك أسئلة كثيرة يجب طرحها والتفتيش عن أجوبة مقنعة لها.

واكبتُ نشوء بعض العقائد الشيعية المغالية، المبتدعة، منذ أكثر من ثلاثين عاما، ورأيت منهم عجبا. وعرفت عن قرب عقائدهم. فكانوا غلاة بامتياز، يقدسون شيوخهم، وينسبون لهم الكرامات، وعلم الغيب، والاتصال المباشر بالمهدي المنتظر. فكان أحدهم يجزم أن شيخه يعلم الغيب من خلال تجربة شخصية. وكان دليله بسيطا ساذجا جدا، مستوحى من لغة الجسد وقوة تأثيرها في الأجواء الروحانية العالية. كان الشيخ دجالا، يحفظ روايات بغزارة، ويجيد لغة الجسد وقوة تأثيرها، فيترك أصحابه يجتمعون مطرقين من حوله، يرقبون حركاته وسكناته، فيسود المكان جو روحاني، ترق فيه المشاعر، وتحلق في مديات قصية، فيبدو الوهم حقيقة، والإشارة لغة، وكل شيء يفسر تفسيرا غيبيا. يقول هذا الشخص كنت مأخوذا ببهاء طلعته، ووقاره وهيبة قدسيته، ففاجأني بنظرة خاصة حينما علم ما في قلبي!!!. فيبدو كان الشيخ يفاجئ بعض أصحابه بنظرة ذات مغزى، تصحبها ابتسامة معبرة، ثم يعود ليطرق، ليتركه يعيش لحظة الوهم اللذيذ. وهذه حادثه بسيطة لكنها درس عميق، وهذا ما أخشاه وأنا بصدد قراءة نقدية للتراث. كان هذا الرجل يختلي بين فترة وأخرى بأحد أصحابه، ويسره: "وصلت رسالة من الإمام المهدي المنتظر، يخصك فيها بالسلام!!"، فينخرط بنوبة بكاء تمتزج بفرح طفولي، ثم ينكب يقبّل شيخه، ويتفانى في خدمته، دون أن يسأل نفسه لماذا لم يُرسل له المهدي بعض المال وهو يعيش وضعا ماديا مزريا، والمهدي يملك خزائن الأرض وفقا للميثيولوجية الشيعية؟ ولماذا شيخه مرفّه، منعّم في حياته؟ وهو يعيش فقرا موجعا؟. لكنها رثاثة الوعي، وسحر التراث بنصوصه الغرائبية التي تقمع الأسئلة والشكوك.

---

1 - كان الإمام محمد الباقر والد الإمام جعفر بن محمد الصادق، يؤاخذ أخاه زيد لأنه يأخذ العلم عن واصل بن عطاء الذي يجوز الخطأ على الإمام علي!!!. انظر الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج1، 139. وكتاب: الصلة بين التصوف والتشيع، مصدر سابق، ص 179. ودلالة هذا الكلام واضحة فلماذا ننفي عن الأئمة صدور روايات الغلو مطلقا!!.

يجب كشف المستور وفضح كل شي، والكف عن قداسات مثيولوجية يكتظ بها الخيال الشعبي، التي لم نجن منها سوى التخلف والتراجع. فتدفق روايات الغلو، عبر مقرّبي أئمة الشيعة يفرض علينا التأني في نفيها، فثمة قرائن حالية مفقودة. فما حدث في مناظرة ابن يعفور مع المعلى بن خنيس بحضور الإمام جعفر بن محمد الصادق، ربما يوجد مثلها كثير، وبحساب الاحتمالات، قد نصل إلى نتائج مغايرة. فإذا ثبت موافقة الأئمة لما يقال عنهم من غلو، فهذا يعني أن تأسيس البنى الخرافية والغرائبية في الفكر العقائدي الشيعي، كانت مقصودة، ينبغي البحث عن دوافعها، وإطفاء فاعليتها. لا شك أن زاوية النظر تتحكم بنتائج البحث، غير أن التجرد والموضوعية ومحاكمة التراث بمنطق العقل، يفضي إلى مقاربات واقعية. وهذا ما نحتاجه لنتجاوز سلطة التراث في مسيرتنا الحضارية، ونبدد سلطته القاهرة. المسلم مسكون بالتراث وما لم نفكك سلطته لا يمكن تجاوز محنة التخلف الحضاري، التي تعود بعض أسبابها له .

ليس المقصود هنا بالإمام الصادق سوى حالة تتكرر مع باقي الرموز الدينية، وإلا فلا أحد يشك بجلالته وورعه وتقواه وعلمه ومكانته، وهذا ما اتفقت عليه المذاهب وتراجم الرجال، وليس الأمر يخص الشيعة دون غيرهم، بل أن السنة أدهى حينما يقمعون الناس بفقه سلطاني يكرس الاستبداد والتبعية، ويفرضون على الشعوب قداسات مزيفه، رغم إدانتها بالفسق والفجور، ويحرمون الخروج عليها. فالمعضلة معضلة التراث وسلطته، يجب الخروج من التقليد إلى الاجتهاد، من التبعية إلى المعرفة، من الاستسلام إلى الاستدلال، من التلقين إلى النقد.

وبالتالي، تحري خطاب التراث وتجريده من مثيولوجيته، هو تحرٍ للنص ومدى حقيقته. خاصة الروايات المحتملة، وهذا ما يهمنا، فثمة حقائق تراثية لا صدقية لها خارج النص، والخطاب التراثي المؤدلج، فكيف استطاع النص فرض حقيقته ومحدداته، وكيف راح يتحكم بوعي الناس ويعيد تشكيل عقولهم وفقا لمرجعياته العقيدية والفكرية؟. فدراسة التراث من هذه الناحية دراسة للنص واكتشاف حقيقته، والحد من سلطته وتداعياته. فالنص التراثي ليس نصا عاديا، بل أسطوريا، يحمل شحنة قدسية ورمزية عالية، هي خليط من الحنين للماضي (النوستالجيا)،

وقدسية الرموز التاريخية، وإيحاءات السرد، وقوة تأثيرها، وطبيعة الإخبارات الغرائبية أو التي تنتمي للمقدّس فتقمع النقد والسؤال.

إن العقل التراثي لا يفهم الواقع إلا من خلال التراث رغم تاريخيته واختلاف ظروفه، فيكون فهماً مبتسراً دائماً. وحينما يستعيد الماضي يبحث له عن شروط موضوعية تستوعبه، قد تضطره لتكفير الناس ورميهم بالردة والانحراف. فمَن يتمثل دور صحابة الرسول، ويعيش تجربتهم بكامل مشاعره وأحاسيسه، ويطمح في ممارسة ذات الدور، عندما يستشهد في سبيل الله، ويحظى بذات المقام في الدار الآخرة، لا يجد سوى التكفير والردة تسمح له بالجهاد والقتال بفهمه القاصر. وهذا ما حصل لداعش، فبعضهم وربما أغلبهم يتمنى دور الصحابة، فألقى بنفسه في لهوات الموت، وينسى اختلاف الظروف، ومناسبات الحكم والموضوع. فأراق دماء بريئة بسبب رثاثة الوعي، وعدم قدرة العقل التراثي على تشخيص الواقع، وشروط فعلية الحكم الشرعي.

التراث تراكم بشري، ينفع في دراسة العقل ومراحل تطوره تاريخياً، وهو نتاج محترم، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وليس له أي سلطة معرفية، ولا يصلح أن يكون مصدرا معرفيا إلا بحدود.

الباب الرابع

النص وشرعية السلطة
الآليات والتأسيس

الفصل العاشر

النص وشرعية السلطة

ثمة أسباب ودوافع وراء تدفق النصوص والروايات، خلال القرون الأربعة الأولى، تقع على رأسها إشكالية شرعية السلطة. فالدولة رغم سيادتها كانت تعاني أزمة شرعية، تفاقمت في ظل سياسة الظلم والاستعباد واضطهاد المعارضة التي مارستها الدولتان الأموية والعباسية. وكان العنف أداتهما في استتباب الأمن وفرض سلطة الخليفة، وشرعية حكومته. فهذا عبد الملك بن مروان يعرض سياسته عند تولي الأمر فيقول: (أما بعد، فلست بالخليفة المستضعف، ولا الخليفة المداهن، ولا الخليفة المأمون، ألّا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلّا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، ... ألا أن الجامعة (القيد) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلّا جعلتها في عنقه، والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلّا ضربت عنقه)[1]. وهكذا مارس الاستبداد سطوته، بمباركة فقهاء السلطان، حتى سوّغ بعضهم ولاية الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على آوامر السلطان الظالم والفاسق، وعدم جواز الخروج عليه، لقمع المعارضة وتبرير سلطة الخليفة. فابن كثير، مثلاً، أكد أن يزيد بن معاوية (إمام فاسق) لكنه يقول مع ذلك: إن (الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن، وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد أضعاف فسقه كما جرى مما تقدم إلى يومنا هذا...). فأصّل فقهاء السلطة للاستبداد وقمع المعارضة وحرمة الخروج على الخليفة مهما كان فاسقا، ظالما،

---

1 - السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة الإسلامية، ص 218، وانظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت دار احياء التراث، ج4، ص375. وانظر، الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص 219.

منحرفا، من خلال مجموعة نصوص واجتهادات متحيزة مهما تقاطعت مع قيم الدين ومبادئه. بل مهما تقاطعت مع القيم الإنسانية. من هنا انبثقت إشكالية شرعية السلطة. فمن أين اكتسب الخليفة شرعيته؟ وما هو دور النص فيها؟. وهذا ما يهمنا، حيث ترتفع احتمالات وضع النصوص طرديا مع اشتداد الحاجة لشرعية السلطة. فالشك وفقا لهذه المعادلة سيمهّد لنقدها، وتفكيك أنساقها. والعكس حينما تنتفي الحاجة لها، تهبط احتمالات الوضع. فشرعية السلطة ظلت هاجسا وإشكالية شبه مستعصية في ظل سباق محموم حول احتكار الحقيقة. وعليه، فثمة ما يدعو لتحديد ونقد وتفكيك مصادر شرعية سلطة الحاكم الأعلى / الخليفة / السلطان، ودور النص في تأسيسها، حيث يرتكز الفقه السلطاني، لعدد كبير من النصوص الدينية، التي ترسّخت كبديهيات ضمن مرجعيات الفكر السياسي الإسلامي. فنقد هذه النصوص على درجة كبيرة من الأهمية، لتحجيمها، بعد الكشف عن دورها في بناء حقيقتها وفرض سلطتها ومحدداتها، واستعادة ما تسترت عليه لترشيد الوعي السياسي الديني، والتعرّف على حقائق الأمور بعد مقاربة اللامفكر فيه.

ولم تسلم سلطة الخلفاء الراشدين من ملاحقة علامات الاستفهام حول شرعية سلطتهم، وثمة شكوك لا يمكن لمنطق التنزيه استبعادها، فيجب اقتحام قداستها، وحصانتها، التي ارتفعت بهم فوق النقد والمراجعة للتأكد من شرعية سلطتهم أولاً، ومدى صلاحيتها لتكون مقياسا لمثالية السلطة في شرعيتها وسلوكها. إن سيرة الخلفاء الراشدين تعد مصدرا تشريعيا وفقا للنظرية الإسلامية السنية. بل أن سيرة الشيخين، أبي بكر وعمر، ملزمة للحاكم، كما هو شرط الشورى التي رفضها الإمام علي عندما دار الأمر بين ترشيحه وترشيح عثمان للخلافة[1]، فقبول الأخير لشرط عبد الرحمن بن عوف، عرّاب الخلافة خلال الشورى، مهّد لخلافته. بينما أصر علي على اتباع اجتهاده. إذ لا يمكن أن تكون سيرتهم ملزمة مع اختلاف الظروف والأحوال وتباين وجهات النظر. فسيرتهم اجتهاد شخصي وفقا لقبلياتهم وظرفهم، فهي خاصة بهم، فلماذا تفرض على الآخرين؟. وطاعتهم كأولي الأمر

1 - أنظر، الطبري، تاريخ الطبري، ج5، المصدر السابق، ص 84.

مشروطة، حيث فرضت عليهم الآية الرجوع لله ولرسوله كمرجعية نهائية لحسم التنازع، وليس لذات أولي الأمر كي تشمل سيرة الشيخين، (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)[1]. فالسلطة دفعت الخليفة الثالث لقبول شرط الخلافة والإلتزم بسيرة الشيخين فأسس بسلوكه لمرجعية راسخة في الفقه السياسي، تسببت في شرعنة سلوكيات سلطوية ودموية.

لسنا بصدد إطلاق أحكام معيارية بقدر اهتمامنا بنقد النص وآلية أدائه، لتفكيك منظومة الوعي السياسي الديني وزعزعة يقينياته المرتكزة لها، من خلال ما يحققه النقد من كشوفات معرفية، فهي منظومة رسّخت الاستبداد ومصادرة الحريات. فيهمنا معرفة مصدر شرعية السلطة تاريخياً، للحد من شرعنة الاستبداد.

ينبغي التنبيه لمسألة دقيقة جداً أن رفع الشعارات الدينية، وتبني أحكام الشريعة الإسلامية، والاهتمام بشعائر المسلمين، كل هذا لا يغيّر من حقيقة الاستبداد شيئاً، ولا يمنح الحاكم حصانة ذاتية ترتفع به فوق النقد والمحاسبة، ولا تسمح باحتكار السلطة. نحن نعيش مرحلة حضارية تستوجب شرعية السلطة كاملة وفق مبادئ حقوق الإنسان، عندما تستمد شرعيتها من الشعب، باعتباره الوحيد صاحب الحق في تخويل السلطة حق التصرف بمقدراته، والقيمومة على قرارته. فينبغي تحرير الوعي السياسي من قبلياته القائمة على شرعية الاستبداد من منطلقات قَبَلِيَة ودينية. ويجب تثقيف الشعوب على حقها في تقرير مصيرها سياسيا، وفقاً لمبدأ المواطنة، بشكل يتحول إلى عقد اجتماعي راسخ. وهذا لا يعني سلب المسلمين حقهم في الارتكاز لقيم الدين ومبادئه في الحكم. بل العكس الدين المجرد عن القيمومة والولاية يؤسس لقاعدة أخلاقية تساعد على احترام حقوق الإنسان واستتباب الأمن، والإلتزام بالقوانين.

إن إشكالية شرعية السلطة قديمة بقدم السلطة، وطالما تحايل الحاكم الأعلى على شعبه حينما تحوم الشكوك حول شرعية سلطته، وترشقه علامات الاستفهام. فعندما حاصر موسى النبي الكريم سلطة فرعون تشبث بربوبيته مصدرا أساسا

---

1 - سورة النساء، الآية: 59.

لشرعية سلطته، فقال (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى)[1]. ثم أردف: (لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ)[2]. لكن استدلاله باطل، يلزم منه دورا منطقيا، عندما استدل على شرعية سلطته بسلطته. لذا تهاود في خطابه وراح يكلمهم بنبرة ودودة، أقل تعالياً: (إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)[3]!!. فأسقط سلوكه السلبي على موسى في محاولة لتفادي شرعية سلطته التي زلزلتها دعوة الأخير، بعد أن كسب رهان المعجزة، وآمن له السحرة (نخبة السلطة)، وقالوا: آمنا بإله موسى. وحالة فرعون تتكرر مع كل مستبد حينما يفيق شعبه، ويتمرد على سلطته.

نظريات السلطة

هناك رأيان ونظريتان حول شرعية السلطة، ومن له حق ممارستها[4]:

الأولى: النظرية الثيوقراطية: وهي على ثلاثة اتجاهات:

1 - الطبيعة الإلهية للحكّام: حيث تستمد السلطة شرعيتها وفقا لهذه النظرية من طبيعتهم الإلهية، التي تفرض عليهم أيضا وجوب طاعتهم وعبادتهم وحرمة التمرد عليهم. فشرعية السلطة ذاتية بالنسبة للملك / الإله. وله حق التصرف برعيته وعبيده، كيفما يشاء[5].

2 - الحق الإلهي المباشر[6]: التي ترى أن الله قد فوّض وخص هؤلاء الحكام بالسلطة، بشكل تقتصر فيه مسؤولية الشعب على طاعتهم وعدم التمرد على سلطتهم. وليس لأحد محاسبتهم سواه.

---

1 - السورة النازعات، الآية: 24.

2 - سورة الزخرف، الآية: 51.

3 - سورة غافر، الآية: 26.

4 - بسيوني عبد الله، د. عبد الغني، النظم السياسية والقانون الدستوري، 1992م، مصر، الدار الجامعية، ص: 21.

5 - المصدر نفسه، ص 47.

6 - بدوي، د. ثروة، النظم السياسية، 1970م، القاهرة، دار النهضة العربية، ص: 94. وانظر ايضا: بسيوني عبد الله، ص: 46. والبسيوني، مصادر سابق.

3 - الحق الإلهي غير المباشر[1]: التي تقول: إن هداية الله وراء اختيار الشعب لحاكمه. فيكون مسيّرا لا مخيرا في سلوكه وتصرفاته، ولا يجوز محاسبته على فعل خارج إرادته مهما جانب الحق، وتمادى في ظلمه وطغيانه وجبروته.

وهذه النظريات ضاربة بالقدم، وتجد لها أصداء في النظريات السياسية للمسلمين، كبعض الآراء السنية التي تحرّم الخروج على السلطان مهما تمادى. وتوجب طاعة أولياء الأمر مطلقا، فتمنحه حكما ثيوقراطيا. وأيضا السلطة والإمامة بالنسبة للشيعة نص وتعيين من قبل الله تعالى، وتعني قيمومة الإمام وولايته الكاملة، قياسا على: (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)[2]، التي تنتقل كافة صلاحياتها بحسب ذات النظرية إلى الإمام، ولهم أدلتهم. ثم تأتي ولاية الفقيه بصلاحيات كاملة من الإمام، وتكتسب نفس قيمومته وولايته المطلقة. فيصدق أن نظرية الإمامة والولاية المطلقة نظرية ثيوقراطية مفهوماً ومصداقاً. وهذا هو فهم فقهاء الشيعة. أما الإمام علي فله رأي آخر، حيث كان يرفع صوته عالياً، لقد "بايعني الذي بايع الأوّلين"[3]. ويخطب بالناس: (من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما عليه اثقل، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطأ، ولا آمن من فعلي، إلّا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني، فانما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره...)[4]. ولم يدع الإمام الحسين الولاية، وطالب أهل الكوفة بالبيعة قبل أن يقدم عليهم.

---

1 - خليل، د. محسن، النظم السياسية والقانون الدستوري، 1971م، الاسكندرية، منشأة المعارف، ص: 36. وانظر ايضا: بسيوني عبد الله، ص: 47.

2 - سورة الأحزاب، الآية: 6.

3 - نهج البلاغية، مصدر سابق: الكتاب (6)، إلى معاوية: (إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْر وَعُمَرَ وَعُثْمانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ، وَلاَ لِلغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالأنْصَارِ، فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُل وَسَمَّوْهُ إِمَاماً كَانَ ذلِكَ للهِ رِضىً، فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بِطَعْن أَوْبِدْعَة رَدُّوهُ إِلَى مَاخَرَجَ منه، فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَلاَّهُ اللهُ مَا تَوَلَّى.).

4 - المصدر نفسه، الخطبة: 216

والأمثلة كثيرة، سردها يكفي في نقض نظريات فقهاء ومتكلمي الشيعة في مسألتي الإمامة والولاية بمعنى القيمومة وحق التصرف المطلق.

الثانية: النظريات الديموقراطية: التي تحصر شرعية السلطة بالشعب أو الأمة. فتنبثق شرعية الحاكم من إرادة الشعب، أو بتخويل منه. حيث لا ولاية لأحد عليه، وهو قيّم على نفسه، فيخوّل من يرتضي ليمارس السلطة باسمه. ويكون مسؤولا أمامه. ويكون الشعب قادرا على محاسبته وفقا للقانون. فسلطة الحاكم في النظام الديموقراطي سلطة مقيدة بالدستور[1].

الدين والسلطة

أما عن علاقة الدين بالسلطة، فقد تراوحت عبر التاريخ بين التبعية والاستقلال.. تبعية الدولة لرجل الدين، كعلاقة الدولة بالكنيسة في أوربا القرون الوسطى وما قبلها. او خضوع الدين (الكنيسة) لسلطة الملك لترسيخ أركان مملكته. وقد تكون العلاقة بينهما متكافئة تحكمها المصالح وموازين القوى. ثم بعد ظهور الإسلام بدأ فصل جديد من العلاقة بين الدين والسياسة، تجلى بوضوح بعد وفاة الرسول، حينما توحّدت السلطتان الدينية والزمنية في شخص الخليفة، ثم انفصلت مع بداية الحكم الأموي فاستبد الخليفة بالسلطة السياسية، وظل الفقيه مستقلا بسلطته الدينية، ضمن طور جديد من العلاقة، يعيّن بموجبها الخليفة او السلطان الفقيه، وبدوره يشرعن الفقيه السلطة وممارسات الخليفة[2]. واستمر هذا النحو من العلاقة بين الخليفة والفقيه في زمن الدولة الأموية والعباسية والعثمانية. لكن كيف يمنح الفقيه الشرعية للسلطة؟ وما هو دور النص فيها؟. فنحن بصدد ضابطة عامة تحدد دور النص في شرعية السلطة، كي لا تستغل الشعوب، وتخدع باسم الدين، وحرمة الخروج على النص والروايات. وهذا يتطلب مزيدا من النقد والمراجعة والتفكيك،

---

1 - شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط 1992، دار الثقافة، قم، إيران، ص 410، حيث يؤكد على ولاية الأمة على نفسها.

2 - أنظر: كوثراني، د. وجيه، مصدر سابق.

للكشف عن آلية عمل النص، وقدرته على تشييد حقيقته، ومد سلطته، وفرض محدداته. ثقافة المسلمين ثقافة نصوص، والوعي الديني، وعي روايات وأحاديث وأقوال. العقل معطل والنص يوجه وعي الناس، ويرسم لهم خارطة علاقاتهم ومصيرهم ومستقبلهم. فنحن مطالبون باسترداد إرادة الفرد، وتحريره من قيود المقدّس والوهم والخرافة، ووضع الشعوب أمام مسؤوليتها. الفارق الزمني بيننا وبين زمن النص 1400عام، وللزمن أحكامه، فتسليط عقل ما قبل 14 قرناً علينا خطأ حضاري، ومصادرة للعقل وحرية الإنسان، بلا أي دليل عقلي أو قرآني. وهذا لا يمنع أن تستأنس بالتراث، وتستفيد من التجارب التاريخية، لكن لكل زمن أحكامه، ولا يجوز سلب التجارب السياسية تاريخيتها، وليس في هذا تعدٍ على المقدّس، فالأحكام مرتبطة بفعلية موضوعاتها. والقيم والبمادئ، قيم إنسانية قبل أن تكون دينية فهي محترمة. ومن يود مقاربة المقدّس فيمكنه وفقاً لمتطلبات عصره وحاجاته، لا أن يفكر بعقل لا يعرف عن ضروراتنا شيئاً. نحترم السلف الصالح لكن لكل عقل ثقافته وقبلياته فكيف ينظّر لواقع غير واقعه؟

إن مصادر شرعية السلطة في الفقه والفكر السياسيين هي: (آيات قرآنية، روايات وأحاديث، سيرة النبي وتجربة دولة المدينة، مقولات كلامية، آراء إجتهادية). وأما شرعية سلطة الخليفة، فترتكز لذات المصادر في إجمالها لا في تفصيلاتها، إضافة للبيعة بأشكالها المختلفة. وهناك من أضاف صحة التوريث والتعيين في شرعية الخلافة. وأما الغلبة والقوة والعنف فلا تعتبر مصدرا شرعيا لسلطة الخليفة إلا وفقا لبعض آراء فقهاء السلطة[1]. وهذا الكلام يصدق عندما تكون الدولة ضرورة دينية، فنلجأ لمصادر التشريع لتأصيلها، لكن سبق القول: إن الدولة ضرورة اجتماعية، لذا أهمل القرآن عصبي الحياة: الاقتصاد والسياسة رغم خطورتهما وأهميتهما، كي يتكيفا مع متطلبات العصر والزمان. وأقصد بدينية السلطة

---

1 - أنظر كتاب: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، فيه تفصيل الآراء. وأنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، دار الكتب العلمية، ج8 ص226.. وراجع: الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص 218.

تحديداً: فرض ولاية وقيمومة الحاكم الأعلى بشكل يصادر حرية الأمة، ويفرض سلطانه وسلطويته، مهما كان عادلا. إذ لا يمكن مصادرة حق الأمة في تقرير مصيرها. من هنا لم تجد في الكتاب الحكيم سوى مبادئ وقيم يمكن الإرتكاز لها في بناء منظومة فكرية، سياسية أو اقتصادية. لكنها لا تؤسس لأية شرعية، وتبقى مجرد وجهات نظر اجتهادية قابلة للنقض والتطوير.

وأيضا لم يأمر الرسول بالتصدي لقيام دولة دينية كحكم شرعي، ولم تعثر على حديث مفصل عن موضوعاتها، خاصة الخلافة وشروط الخليفة، فضلا عن التصريح بأي اسم. ولو كان ثمة ما يشي بتصريح واضح أو نص صريح بشخصية محددة لتأجج النزاع حول السلطة بعد وفاته، لكنه خبا، لعدم وجود مرجعية شرعية، آية أو رواية تحسم النزاع لصالح أحد الطرفين. أو لا أقل تثير الشكوك حولها. بل أن عدم كتابة كتاب من قبل النبي أيام مرضه، وضع حدا لجميع التكهنات، فقد اتفق الجميع على عدم كتابته الكتاب، لأي سبب كان، كما لا يوجد دليل يحدد موضوعه، هل كان يروم تدوين ضوابط السلطة أم شيئا آخر. بل تصديه لكتابة الكتاب يؤكد عدم وجود نص صريح مسبق ما عدا روايات الفضائل، وإلا لاكتفى به. فليس من حق أحد التنظير لهذه القضية ونسبتها للّه تعالى، ما لم يستدل بدليل صريح، لانحصار التشريع به ولم يجعله لأحد قط. وهذا لا يمنع أن يتصدى المسلمون لإقامة دولتهم، فتكون دولة المسلمين بإيجابياتها وسلبياتها، يلتزمون بقيم الدين وأخلاقه، ويحكمون بالعدل والانصاف، ويراعون حرمات اللّه، ويطبقون أحكامه، لكن لا قيمومة للحاكم على الناس، وتبقى الولاية منحصرة به تعالى، ومن يتصدى للحكم يجب عليه مراعاة ضوابط الدين والشريعة والأخلاق وثوابت الشعب، ويكون الحاكم مسؤولا عن تصرفاته وتعهداته. يستجيب للقضاء، وتنتهي ولايته التي اكتسبها بالبيعة والانتخاب إذا تخلى الناس عن بيعته. أما وجوب التصدي للسلطة كمقدمة لإقامة الشريعة فأيضا لا دليل عليه.

لقد بالغ الطرفان المتنازعان في مراكمة الشواهد لاثبات أفضلية الخلفاء وترجيح أحدهم على الآخر، في سياق التنظير لشرعية سلطتهم، التي تهاوت في ظل جدل مرير حولها. فما من فضيلة إلا وللطرف المقابل مثلها، حتى تصاعدت وتيرة

الفضائل والكرامات حداً خرج عن المعقول، وتدفق سيل الروايات والمناظرات الكلامية، والأصول والكتب التي صدرت عبر القرون الأربعة الأولى. فكانت ثمة مبررات ودوافع لوضع الحديث، وهذا ما يهمنا ونبحث عنه، كمبرر لنقد النص والبحث عن سلطته وهيمنته. فينبغي التوقف عند هذه الفترة وما صدر خلالها ملياً ودراسة رواياتها، بمنهج نقدي صارم، ومقارن من خلال عرض الروايات على القرآن، الذي فيه بيان كل ما يخص العقيدة والشريعة. يهمنا جدا الكشف عن كل تأسيس نظري، فكري وعقيدي، لفضح أساسه الروائي. فالتراث قائم على النص ولا دليل يورث العلم واليقين والجزم بصدورها. لتسقط بسقوط النص بنية الخطاب التراثي، وتنطفئ قدرته على التأثير. إن مراكمة التراث مستمرة رغم مرور 11 قرنا على فترة التأسيس الأولى (القرون الأربعة الأولى). غير أن الدراسات النقدية ما زالت خجولة، خائفة، تتهيب اقتحام أسوار المقدّس، وفضح مخاتلاته ومكره، وصدقية نصوصه ورواياته المنسوبة للنبي الكريم.

أما السلطة فقد وظفت أجهزتها الإعلامية، من رواة، وفقهاء، ووعاظ، للدفاع عن شرعيتها، وصد المعارضة، وتأكيد شرعية سلطة الخلفاء الراشدين، لاستثمار رأسمالها الرمزي. والطعن بخلافة علي وشرعيتها، على مستويات:

- تأسيس مقولات كلامية تصب في صالح السلطة وشرعيتها، وتبرئة ساحتها، عن جميع الأخطاء. فكان من جملة المقولات الكلامية التي تبنتها السلطة: الجبر، الإرجاء، وحكم فاعل الكبيرة، الحسن والقبح، وهل هما عقليان أم شرعيان، وغير ذلك من مقولات تستغفل الناس، وترسّخ فيهم روح الطاعة والانقياد[1].

- تدفق النصوص المنسوبة للنبي، في بيان فضائل الصحاب، وقريش. إلى جانب نصوص تكرّس سلطتهم، وتزكي سلوكهم. كآية أولي الأمر، وروايات نسبت للنبي، مثل "الخلافة في قريش" "الخلفاء من قريش"، "الخلفاء من بعدي 12

1 - للاطلاع على تاريخ الفِرق ومقولاته، أنظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج1، مصدر سابق. واقرأ حول الإرجاء، ص 125.

خليفة كلهم من قريش"، وحديث: "لا تجتمع أمتي على خطأ". و"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة". و"إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر". حيث اشتد النزاع حول من أشار لهم. فهل أشار لعلي كما تقول الرواية الشيعية، أم لغيره كما ذهبت الرواية السنية؟.

ثم جاء فقهاء السلطان رسّخوا قدسية الحاكم وسلطته في أذهان الناس فأصبح الخليفة خليفة الله في أرضه، والسلطان حاكم باسم الله. واستماتوا في الذب عن شرعية سلطته، عندما حرّموا الخروج عليه، وفرضوا وجوب طاعته مطلقا عند بعضهم. فأصبح سيف الشرع مسلطاً على كل معارض يتهمهم بالفساد أو الجهل، وقد استخدموا (وأطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم) على نحو يتضارب مع أبعادها المنهجية. وقد ساعد على ذلك فساد رجل الدين ورخص بعض الرواة، فرجل السلطة متهم في تقواه، وورعه، يمكن للحاكم شراء مواقفه.

ومن جهة ثانية، ألّبت السلطات الناس ضد المعارضة، ونعتتهم بالخارجين على الشرعية، والروافض، والخارجين على إجماع الأمة، والمتمردين على سلطة الولي الشرعي، وغيرها من ألفاظ. فكان خطابهم ضد المعارضة خطابا قمعيا، إقصائيا، سلطويا، إرهابيا، ثأريا، حيث مصير زعماء المعارضة السياسية دائما. فعندما تراجع كتب تراجم الرجال لدى مدرسة أهل السنة تعرف حقيقة خطاب السلطة في تشويه صورة المعارضة، فتجد الأقصاء يتجلى بأعلى صوره، عندما تقرأ في ترجمته: رافضي، خبيث، زنديق، شيعي، كذاب، شتام،. بل يكفي انتسابه للتشيع أو أي جهة معارضة لإدانته. فمنطق الاقصاء، منطق متجذر، ساعدت على ترسيخه ثقافة الكراهية والتنابذ، والعنف، والتسلط والاستبداد. ويكفي أن معاوية بن أبي سفيان فرض سب الإمام علي على منابر المسلمين لستين عاما[1]، حتى رفعه عمر بن عبد العزيز. فالإقصاء منطق تتبناه الدولة رسميا. بمعنى آخر أن الإقصاء سيكون ركيزة

1 - انظر مثلا: صحيح مسلم 7: 120 كتاب الفضائل باب من فضائل علي. وهناك مصادر أخرى.

خطاب السلطة ضد المعارضة. وهذا المنطق ما زال يؤطر ثقافة المجتمعات المسلمة. فالقطيعة مع التراث السياسي أول خطوة باتجاه الرقي الحضاري، إنه تراث موبوء، متخلف لا يؤسس لأية قيمة حضارية – إنسانية. تراث مسكون بتنزيه الحاكم، وإدانة المعارضة مهما كانت شرعيتها. لكن المعارضة لم تستسلم، وواصلت طريقها لسلب السلطة شرعيتها، وتأكيد شرعية الإمامة في مقابل الخلافة.

النص والتاريخ

التاريخ: هو حركة الإنسان في الواقع، وصراع الأضداد حول الشرعية والحقيقة والمصالح الاستراتيجية، التي وظِّفت لها مختلف القدرات، بضمنها النص المقدّس، الذي كان الأساس في صناعة التاريخ السياسي للمسلمين. فالنص، مطلق النص أداة لدراسة التطورات التاريخية والفكرية. ولقد بات للروايات الموضوعة قيمة توثيقية لدراسة مسارات الفكر السياسي والعقيدي للمسلمين، وتطورهما تاريخيا. ومقياس لوعيهم دينيا وفكريا وسياسيا. جدير بالذكر أن الموقف السياسي بعد وفاة الرسول لم يتأسس على أية وثيقة دينية، آية أو رواية صحيحة، بل أن الفكر السياسي والعقيدي المنبثق عنه، تأسسا على موقف سياسي. وكان أحد أسباب التطور الفكري. بل أن الفكر الإسلامي انشغل بالموقف السياسي لعدة قرون، فكان المنجز الفكري والعقائدي تأصيلا للموقف السياسي وشرعنته، وليس العكس. من هنا تفهم القيمة العلمية والمعرفية للروايات التي يتبارى بها المسلمون، شيعة وسنة. فجميع ما صدر منها هي نصوص ما بعد الوقوع. أي ما بعد وقوع الحدث، فتأتي استجابة لمتطلباته، في تفصيلاتها.

وقد لعبت مدونات التأسيس، أو النصوص المؤسسة دور البطل في صناعة التاريخ الإسلامي. وكانت المرجعية الفكرية الأساس للنشاط الحضاري عبر القرون الأولى. وأيضا كان لها دور في تراجعه، عندما أُسيء فهم الدين ومقاصده وغاياته، وعدم مراعاة تاريخية النص، وشروط فعليته. وفي مجال السياسة كان النص الأخطر بين العوامل المؤثرة فيها. ومن يروم قراءة التطور الفكري والعقيدي والسياسي للمسلمين عبر القرون الأولى، يمكنه ذلك من خلال متابعة النصوص وتاريخ ظهورها.

فالروايات كانت تلبّي مختلف الضرورات، وفقا لمصالح شخصية وسياسية وعقيدية. وكانت بوصلة الوعي السياسي. وقد واكب النص جميع التطورات وعلى أكثر من صعيد، فدراسة الرواية بشكل عام يكشف عن مراحل التطور الفكري والعقائدي والسياسي لتاريخ المسلمين. خاصة أن الفكر السياسي، فكر اجتهادي، فرضته ضرورات السياسة. وقد استأثرت الروايات الموضوعة بالدور الأهم، تأسيساً واستمراراً، ولا علاقة لها بالدين، سوى المبادئ العامة، والقيم التي لا دليل على وجود الإلتزام بها من قبل خلفاء المسلمين. أي أن القضايا التي شرعتها وفرضتها الروايات لا دليل على صحتها وصدورها، وليس لها جذر قرآني صريح، سوى تأويلات لبعض الآيات. فيمكن من خلال خارطة صدور النصوص التعرّف على الخط البياني للتطور الفكري والعقيدي، والكشف عن جميع الضرورات السياسية والعقيدية التي دفعت لوضع الروايات والكذب على رسول الله بطريقة لبقة أخفت كذبها وتدليسها. فعلاقة النص بالتاريخ علاقة جدلية، فكما أثر النص بالتاريخ، كذلك حفز التاريخ وضروراته على صدور النص وانتشاره بمختلف الدواعي، في خضم صراع حول شرعية السلطة، والتنافس الحاد على احتكار الحقيقة. حيث قوة تأثير الروايات في وجدان المسلمين باعتبارها أقصر طرق النجاة، مما يفرض تقديسها والإذعان لها.

مما تقدم يتضح أهمية دراسة النص باعتباره محركا للتاريخ والأحداث الكبرى، وكان وراء مختلف التطورات، فينبغي لنا كشف الحقائق كي لا نتهاون في نقد النصوص التي ما زال المسلمون يتشبثون بها رغم كل تداعياتها التاريخية. وهنا نلقي نظرة على مفاصل النصوص وتأثيراتها عبر تاريخ المسلمين، وسأصطلح على ما عدا الصحيح منها بالروايات المحتملة، كما بينت سابقاً. وهي كل رواية لا يمكن الجزم بصحة صدورها أو نفيها، كي لا نتهم أية رواية بالكذب والوضع، خاصة عندما يكون الراوي ثقة، سواء كان صحابيا أم غيره. فاحتمال الصدور يشمل بإطلاقه الروايات الموضوعة، وكل نص لا يمكن الجزم بكذبه وعدم صدوره. فيبقى محتمل الصدور. إضافة إلى الروايات المظنونة، والمشكوكة، والمحتملة، وفقا للتصنيف المنطقي:

الإسلام السياسي

لقد دشنت الدعوة المحمدية بعد وفاة الرسول مرحلة الإسلام السياسي. فانتهت بذلك حقبة التنزيل لتبدأ مرحلة التأويل. الإسلام ولد دينيا، وانتهى سياسيا. يظهر هذا جليا من خلال التوظيف الدلالي للآيات لصالح الموقف السياسي، وترسيخ السلطة، ومرجعياتها الفكرية والعقائدية. فتعددت دلالاته تبعا لزاوية النظر، حتى بات من السهل متابعة حركة أهل البيت وشرعيتهم ومراحل حياتهم السياسية، حينما تنظر للقرآن من زاوية عقائدية شيعية، خاصة الرؤية المغالية التي لا تسمح بأي شريك للكتاب ما عداهم. والتراث الشيعي زاخر بالتفسير الأثري للقرآن، الذي يخص أهل البيت أو مناوئيهم بمصداقية جميع الآيات في أسباب نزولها.

كما ستقرأ تأويلا حركيا، ثوريا، لا يفهم سوى العنف والإرهاب طريقا، عندما تتدبر آيات الكتاب بمنظار الحركات الإسلامية، التكفيرية والمتطرفة.

وأيضا تضعك الرؤية السنية في مدار معتقداتها السياسية، وشروطها التي أسست لها منذ بداية سلطة المسلمين، ووجوب طاعة أولي الأمر طاعة عمياء، وإقصاء مختلف المعارضة.

وهكذا الاتجاهات الأخرى. فالتجرد في فهم وتفسير القرآن بات بعرف المذاهب الإسلامية تجاوزا على حرمته، ومخالفة صريحة لنبي الإسلام. فكل التفاسير متحيزة، وقد أسقطت قناعتها السياسية والعقيدية بلا تريث وخشية من الله تعالى. وبات الدين مورد استقطاب، كل يسعى لاحتكار الحقيقة والشرعية دون خصومة. ومزقوا الأمة شيعاً، فصدق عليهم قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ)[1]. الكل انغمس في لعبة تقطيع أوصال المسلمين، ولا يمكن لأي منهم تبرئة ساحته، مهما بالغ في احتكاره الحقيقة.

وبالتالي انتهت بوفاة الرسول مرحلة الإسلام الديني لتحل محلها مرحلة الإسلام السياسي، ولا يمكن اعادة الاعتبار للدين إلا برؤية نقدية، تتوغل في أعماق المقدّس، بحثا عن تاريخيته، كي نتمكن كحد أدنى تعطيل مرجعيات الزيف

---

1 - سورة الأنعام، الآية: 159.

الديني والمذهبي الذي استباح دماء الناس، ونهب ثرواتهم، وعمق فيهم روح الإتكال والتبعية والانقياد، والتخلف المرير. وقد مر الإسلام السياسي بمراحل، بدأت سلمية لتنتهي مرحلة الخلافة الأولى بدموية قادها صحابة رسول الله، فكان جميع القتلى من الصحابة والتابعين. ثم مرحلة الاستبداد السياسي، المؤطر دينيا. وهي مراحل عدة، يهمنا المقطع التاريخي الأول منها. وفي جميع المراحل تجد النص / الروايات دليلهم، وقد تطورت بعض النصوص تاريخيا تبعا لتطور الحالة السياسية، فصار النص الأول يواكب حركة التطور عبر نصوص جديدة تنتمي له في مضامنها، وتتفرع على أحكامه وقراراته. ونضرب بعض الأمثلة تؤكد تطور النص تاريخيا:

رواية: الخلافة أو الإمامة في قريش

لقد دشن الإسلام السياسي مرحلته بصراع لم يحسم إلا بنص / رواية لصالح المهاجرين وقريش ضد الأنصار، حينما قلب حديث "الخلافة في قريش" أو "الإمامة في قريش" موازين القوى. فقد روى أبو بكر رواية عن النبي، لا نعرف ماهي مناسبة الحديث عنها، وما هي القرائن الحالية والمقامية التي رافقتها. وقد أكدت في أكثر من مناسبة، عدم إمكانية صدور هذه الرواية التي تحمّل الرسول مسؤولية استناد السلطة لقريش دون باقي الصحابة، بما فيهم طاقات كفوءة، طالما اعتمد عليها في انجاز مشاريعه الدعوية والقتالية. لكن رغم ذلك تبقى الرواية ضمن الروايات المحتملة، وفقا للتصنيف الذي ذكرته. فربما صدرت فعل عنه، علينا معرفة دوافعه.

ليس المهم صدور الرواية، لكن ما يهمنا معرفة آثارها وتداعياتها، وكيف طورت الرؤية السياسية، وهنا نكتفي ببعضها، مثالا لبيان علاقة النص بالتاريخ، وكيفية مواكبته للأحداث والضرورات السياسية والعقيدية.

- تعتبر رواية "الخلافة في قريش"، بجميع صيغها، أول تأسيس للفكر السياسي الإسلامي بعد وفاة الرسول، سواء صدرت فعلا عنه أم لا، فهي رواية محتملة الصدور حفظا لكرامة الصحابة. لكن وقعها كان كبيرا. وهذا ما نريد بيانه، لمعرفة حجم تداعيات الروايات المحتملة، سياسيا وفكريا وعقيديا. فهذه الرواية هي التي حسمت موضوع الخلافة، باعتبارها رواية نبوية مقدّسة، ولها سلطة

التشـريع وألّبـت في القضـايا الخلافيـة. فالروايـة كانـت انعطافـة حقيقيـة، أخرجـت الإسـلام من طوره الديني إلى طوره السياسـي، ورسـخّت الـوعي السياسـي للـدين . ولم يعارضها أي نص (آية أو رواية). فصدى الرواية وهي تحسم الموقف يكشف عن وجود فـراغ تشـريعي، فضـح جميـع مـا صـدر مـن نصـوص لاحقـا تريـد شـرعنة الخلافـة أو الإمامة لطرف دون آخر، رغم حاجة جميع الأطراف آنذاك لوثيقة ترجّح أحدهما.

- تعتبر هذه الرواية الأساس الشرعي لشرط القريشية في الخلافة، وفقا للفقه السياسي السني، الذي أدرجها ضمن الأحكام السلطانية. فكرّست الرواية نخبوية السلطة في دائرة ضيقة، وضاعت في ظلها قيم الكفاءة. فالشـرط القبلـي تقـدّم علـى كل شرط عقلائي يفترض توفره في المتصدي للحكم. وهكذا عندما حصر الشيعة الخلافة بأهل البيت وفقا لهذه الرواية بالذات، فلم يتغير شـيء وبقـي شـرط القريشـية هو المبدأ الأول في الفكر السياسي للمسلمين، فأهل البيت جزء من قـريش. فيصـدق أن النظام السياسي للمسلمين نظام ثيوقراطي، عنصـري، مهمـا حاولـت الأدلـة تبريـر نخبويـة الخلافـة أو الإمامـة، ومهمـا سـعت لتقديسـها وأسـطرتها. ولم يـتغير أي شـيء بظهور روايات فيما بعد راحت تشرعن الخلافة والإمامة. فنظام المسلمين نظام قبلـي، يؤمن بقريش عنصرا بشريا متعاليا مؤهلا للسلطة دون غيره. لذا لم يناقش أحد مبدأ السلطة خلال الخلافة، وكانت المفاوضات أحيانا حول شروط الحكم وأولوياته.

- إن النخبويـة الـتي أسسـت لهـا هـذه الروايـة تـبرر اسـتبداد الحـاكم وإطـلاق صلاحيته، لأنه استمد سلطته من طـريقين: شمولـه بهـذه الروايـة، والبيعـة أو التعـيين. وهذا نظام يواكب التطور الحضاري، ونظرة العالم لحقوق الإنسان. فالدم والقوميـة ليسـت مـن قـيم التفاضـل قرآنيـا، بـل إن أكـرمكم عنـد الله أتقـاكم. وأضـيف: وأفضـلكم في السـلطة أكفـأكم، والثـاني مبـدأ عقلـي وأخلاقـي. فلمـاذا لا تشـمل السلطة الأكفاء من صحابته، من غير القريشيين؟.

- كرّسـت هـذه الروايـة الحـس القبلـي، بـل وفضـحت أصـالته في الشخصـية العربية رغم إسلامها، فالرواية لا يمكـن لهـا المـرور لـو لا وجـود أرضـية تتقبـل زعامـة قريش، وهو حس شائع آنذاك، وكـان الخلاف حول إمكـانية تـزعم الأنصـار لقيـادة جماعة المسلمين، غير أن سطوة قريش هيّأت الأجواء لاحتكـار السلطة. وهذا يؤكـد

تجذر الحس القبلي، خاصة حينما لا يتقاطع مع الدين. ويبقى السؤال عن مدى نجاح الدين في تحرير الإنسان من قيمه القبلية الموروثة؟.

- جسّدت هذه الرواية سلطة النص المقدّس، وقدرته على حسم الأمور، وهذا مكمن خطر الروايات التي تتطلب مزيدا من النقد والتدقيق في كل رواية ينصاع لها المسلمون، بدوافع دينية أو عقيدية أو سياسية. فالمتلقي يفهم من الرواية قول الرسول الواجب طاعته، ولا يهتم كثيرا للسند، ومدى صحة الرواية. لذا تؤكد الروايات الموضوعة نسبتها للنبي لتتجاوز محنة السند والتوثيق. بمعنى آخر أنها تلوذ باسم النبي لتمرير مضمون الخبر. فمصدر الخبر هو الذي لعب دور التأسيس والحسم. لذا ينبغي دراسة المتن بعيدا عن خدعة المصدر، فالكذّاب لا يهمه على مَن يكذب.

وبالتالي فهذه الرواية أسست المبدأ الأول في النظام السياسي للمسلمين، وفق قيم قبلية بعيدا عن الدين وقيمه الإنسانية، ثم راح يتطور تاريخيا وفقا لحاجات سياسية وطائفية، فهو نظام وضعي، لا قدسية له.

التطور التاريخي لهذه الرواية

لم يتوقف الأمر على رواية (الخلافة في قريش)، لترسيخ الملازمة بين قريش والسلطة، بحيث تبدو نظرية السلطة في فكر المسلمين نظرية ثيوقراطية من صميم الدين، فلا فرق في ذلك بين السنة والشيعة، سوى التخصيص في الدائرة الأصغر، لكنهما لا يختلفان حول قريشية السلطة. فشجعت هذه الرواية على صدور روايات أخرى لصالح قريش وسلطتها، كرواية (الأئمة أو الخلفاء أو الأمراء 12 كلهم من قريش)[1]، وهي رواية موضوعة لكنها تبقى محتملة. فإذا كان دور الرواية الأولى تأسيسيا فإن دور هذه الرواية شرعنة سلطة قريش على امتداد 12 خليفة. اي ستة أجيال وهو أقصى مدى للحياة كان العرب يتصورونه. فمضمون النص الأول (سلطة قريش) طور نفسه ليواكب تطورات التاريخ، فكانت الرواية الثانية. فهذه الرواية امتداد للرواية الأولى لتعكس تطور الفكر السياسي تاريخياً.

---

1 - أنظر: صحيح البخاري رقم (6796) 6 / 2640.)

ثم جاء دور تحصين سلطة قريش من خلال نصوص هي الأخرى لا يوجد دليل على صحة صدورها، سوى روايات آحاد، ظهرت بعد الخلافة الراشدة. والدليل على وضعها عدم الاستشهاد بها رغم حاجة الخلفاء لها في جميع مفاصل السلطة، ففي كل مرحلة من مراحل الخلافة ثمة أزمة شرعية تمر بها الخلافة الإسلامية، سببها عدم وجود نص يحسم النزاع، فهذه الروايات لو كانت صحيحة الصدور عن النبي، وكانت مشهورة بين الصحابة لاستشهدوا بها، وهي "روايات ظل" للروايات التأسيس، فيصدق عليها التطور التاريخي للنص. كحديث العشرة المبشرة بالجنة. الذي يمضي بشكل غير مباشر جميع سلوك هذه المجموعة، ويعتبره مقياساً للحق، الذي هو أساس ممارسة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي في مراحله الأولى. وحاله كسابقه بالوضع، وكلا الحديثين بصدد منح قريش حصانة، تحرّم منافستهم سياسياً، وتمنع محاسبتهم سلوكياً. فهم فوق النقد والمحاسبة. ورواية: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة)[1]. وأيضا: (إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر)[2].

بعد ذلك جاءت روايات تحصين سلطة الخلفاء وفرض سطوتهم تشريعيا من خلال نفس الحديث، وهي أيضا من روايات الظل للنصوص التأسيسية: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة)[3].. (اسمع وأطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك)[4]. وهناك روايات أخرى كثيرة راحت تكرّس سلطة قريش بل حتى سلطة بني أمية، وجميعها ظهر في عهد الدولة الأموية، وانتقال الخلافة ليزيد وراثة، في عدول خطير عن الشورى، رغم شكليتها، فلم تشهد الشورى حضورا حقيقيا في قرارات تنصيب الخلفاء. فأبو بكر نصبته قريش،

---

1 - سنن الترمذي، الحديث رقم: 2676.

2 - المصدر نفسه، الحديث رقم: 3799.

3 - صحيح البخاري، الحديث رقم: 6723.

4 - الدارقطني في الإلزامات والتتبع، ص 181.

والثاني عيّنه الخليفة الأول قبيل وفاته، والثالث تمخّض عن شورى قريشية بامتياز. واستولى عليها معاوية بالقوة والسيف، بعد صراع مع السلطة الشرعية المتمثلة بالإمام علي. فأين الشورى الحقيقية؟ فالواضح من مسار الخلافة والنصوص التي رافقتها أن سلطة قريش هي بحد ذاتها كانت هدفا للخلفاء، فتمام الملاك عندهم أن تكون قريش في أعلى السلطة. وتأتي الأولويات الدينية بعدها، ثم الكفاءة ثالثة.

وأما على الصعيد الشيعي فقد لعبت ذات الرواية (الخلافة في قريش)، دورا أساسا في بلورة مفهوم السلطة، وراح النص يواكب التطور التاريخي، وحاجة المشروع الشيعي لنصوص تؤصل للإمامة بدلا من الخلافة، فكانت أكثر التصاقا بالنص، خاصة حينما انطلق المخيال الشيعي يرسم صورة غرائبية لرموزه الدينية وأئمته. وكانت نقطة الخلاف في الرواية بين قريش وأهل البيت أن الرواية السنية لم تشترط سوى القريشية، بينما الرواية الشيعية جعلت السلطة حكراً على جزء من قريش، وهم أهل البيت. وهذا هو مدار الخلاف على طول التاريخ. خلاف على السلطة بين بيوتات قريش!!.

وبالتالي فرواية الخلافة في قريش يعد نصا تأسيسا للسلطة بامتياز، لا فرق في ذلك بين السنة والشيعة، وكان نواة تطور النص وتشعبه. فجميع الروايات الشيعية والسنية ركيزتها الأساس هذا النص. فالنص لم يكن ساكنا يوما، بل راح يغذي أزمة شرعية السلطة بحلول عملية رغم انحيازه، من خلال تطوره، وتطور أدائه. وهذه الرواية هي التي أوجدت حقيقتها، من خلال أدائها، وإرتكازا لخلفية المتلقي القائمة على قَبَلية السلطة ومركزية قريش، ولولا هذه الخلفية لأخفق أبو بكر في روايته. وقد بينت مرارا أن الكتاب الكريم قد أهمل موضوعي السلطة والإقتصاد، ووضع مبادئا لضبط أداء السلطة، ترتبط بالعدل، والتقوى والأخلاق. وقد حذا الرسول حذو الكتاب الكريم، فلم يصدر منه ما يؤكد اهتمامه بالسلطة الزمنية، وكان جهده وهمه منصباً على الرسالة والدين.

السلطة موضوع خطير وكان ينبغي للرسول التأكيد عليه بجميع تفصيلاته، ولا يكتفي بحديثه عن فضائل الصحابة، والاشارات المبهمة، وهو يعلم تداعيات الوضع. فعدم اهتمامه له دلالات بليغة.

رواية: من بدل دينه فاقتلوه

تمثل رواية (من بدل دينه فاقتلوه)[1] موقف السلطة من المعارضة، وإعلان الحرب ضدها، مهما كانت مبرراتها، وهي من الروايات التأسيسية أيضاً، ودليل الفقهاء على وجب قتل المرتد. وبهذا يتبين أن النظام السياسي للمسلمين يقوم على ركيزتين: شرط القريشية، وحرمة المعارضة. فهو نظام شمولي، استبدادي، يتدخل في جميع مناحي الحياة، وخصوصيات الأفراد، فيحرّم المعارضة باسم الدين والتشريع، ويسلب الناس حقهم في تقرير مصيرهم. وقد اضطروا لهذه الرواية لقمع الردة في زمن أبي بكر، ممن امتنعوا عن دفع الزكاة لسبب ما. فكان بحاجة ماسة لمبرر شرعي، لترسيخ السلطة وقمع المعارضة، فكان هذا الحديث. وقد اقتدى به كل من جاء بعده من الخلفاء. فأصبح قتل المرتد، كالمعارض السياسي المتمرد على شرعية السلطة، مبدأ في النظام السياسي للمسلمين.

أول ما يسجل على رواية "من ارتد عن دينه فاقتلوه" مخالفتها للكتاب الكريم، و"ما خالف كتاب الله فهو زخرف"، "وما خالف كتاب الله فاضربوا به عرض الجدال". (إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له)[2]وهي ضوابط نبوية. والمسألة لا تحتاج لحديث رادع، فالقرآن أصل التشريع، ومخالفة أحكامه مخالفة لله تعالى. وعقوبة المرتد في الكتاب الكريم عقوبة أخروية وليست دنيوية، لأنها تتعلق بعقيدة الفرد. (.. مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ..)[3]. (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلا)[4]، والآية الثانية واضحة في نفي العقوبة الدنيوية، ولم ترتّب أي عقوبة

---

1 - صحيح البخاري، الحديث رقم: 6922.

2 - أنظر: ابن حزم ، الاحكام في أصول الأحكام. وفي المصادر الشيعية يروى عن الإمام الصادق: ما خالف كتاب الله فهو زخرف، ما خالف كتاب الله فاضربوا به عرض الجدار. لكن السلفيون وأهل الحديث يصرون على تضعيفه، لأنه يطعن بإطلاق حجية سنة النبي!!.

3 - سورة المائدة، الآية: 54.

4 - سورة النساء، الآية: 137.

على الارتداد الأول. ولو كانت هناك عقوبة دنيوية كما يقول الفقهاء، فلماذا يُسمح له بالكفر ثانية دون أن تطاله عقوبة المرتد على ردته الأولى؟.

كما اعتبرت الرواية ناكر الضرورة (الصلاة، الزكاة، الصوم ..)، مرتداً، وحكمت بقتله مع عدم وجود دليل قرآني على ذلك. والمعروف أن موضوع الارتداد هو الإيمان والكفر. وعدم إتيان الزكاة لا ينفي إيمان المرء. فمن لا يصلي لا يقال أنه مرتد يجب قتله، بل يشمله مفهوم مقترف الكبيرة بتركه للصلاة. لكن السبل ضاقت بهم لقمع المعارضة، وليس سوى الوضع سبيلا لتدارك نقص التشريع لتبرير القتل.

ومضمون هذه الرواية راح يتطور هذه المرة عبر التنظيرات الفقهية، وبمساعدة الفقهاء، الذين راحوا يبررون قتل المرتد عبر أدلة لا علاقة لها بالقرآن، أدلة تعتمد مقدمات، هي بالأساس صناعة بشرية، جعلوا منها سلطة مقدّسة، تفرض عليهم محدداتها. وعمدة الدليل في قتل المرتد هو الاجماع، لكنه اجماع على رواية معلومة لابن عباس، مختلف حولها، وكل أجماع ناظر لضرورات السلطة وحاجتها لبسط الأمن وقمع المعارضة، فهو اجماع مشبوه، متحيز، لا يمكن الوثوق به. الإجماع الحجة هو الإجماع الذي يكشف عن رأي الشارع المقدّس أي الرسول مع عدم وجود رواية في مورده، أما مع وجودها فالحكم وحجيته يدور مدارها، ولا معنى للإجماع حينئذٍ. ولو صح قتل المرتد في زمن النبي فله ضروراته التي ترتبط بحداثة الدين، وتهديد أمن المجتمع المسلم وأسباب نجهلها. ولا يمكن للنبي أن يخالف كتاب الله. وبشكل عام لا يمكن للاجماع أن يكون دليلا شرعيا، رغم اتفاق الغالبية على حجيته، لأن الاجماع المدركي، أي القائم على وجود رواية، يكون مرهونا بحجيتها، ولا قيمة له مستقلا عنها، وإذا لم يكن مدركيا لا نعرف شيئا عن مناشئه، وليس بالضرورة أن تكون شرعية ومن خلال دليل غاب عنا. دوافع التشريع متعددة، والفقهاء يتأثرون بقبلياتهم وثقافتهم ويقينياتهم، حتى على حساب الاحتمالات. ومع وجود هذا الاحتمال كيف تبقى للاجماع حجية مطلقة؟[1].

---

1 - اقرأ عن الإجماع وأنواعه وحجيته في كتاب: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق، ص 278.

فالرواية التي نقلت الخبر لم تنقل تفصيلاته وقرائنه وخلفياته، فيجمد الفقيه على ظاهر النص دون البحث عن أسباب صدوره وفلسفته مما يعمق الشك بالحكم. لذا يبقى القرآن هو الأصل في حالات الشك كما بالنسبة لحكم المرتد، والقرآن واضح جدا في موقفه من المرتد. لكنهم قالوا أن آية السيف قد نسخت الحكم. ونعود ثانية لنقول لا يوجد نسخ في القرآن، ومع ثبوته يصعب تحديد مصاديقه بذات الدليل القرآني لو قلنا بصحته. فلا توجد آية صريحة تقول أن آية السيف قد نسخت جميع آيات الرحمة والتسامح والآيات القرآنية، بل هو مجرد اجتهاد، وضرورات السلطة لتبرير الفتوحات الإسلامية[1].

ينبغي التنبيه أن بعض المرتدين يصدق عليهم عنوان الارتداد، لكن أيضا لا يجوز قتالهم إلا من باب حفظ الأمن، كما في بداية الرسالة. فيكون قتالهم لا لأنهم ارتدوا بل أن وجودهم بات يشكل خطرا حقيقيا على جماعة المسلمين. فيكون قتالهم بعنوان آخر غير الارتداد. وأما في غير هذه الحالة فيعد قتالهم جريمة مع عدم وجود دليل شرعي، ينسجم مع تشريعات الكتاب حول المرتد. وبهذا يتضح عدم انطباق عنوان المرتد على من امتنعوا عن دفع الزكاة. وكان بالإمكان تسوية الأمور معهم، أو تطبيق أحكاما أخرى غير القتل. التعزيز والتأديب. من هنا يراود الباحث شك عميق عن الأسباب الحقيقية وراء قتالهم. وهل ثمة خطر سياسي دفعهم لاتخاذ موقف عنيف منهم؟.

تاريخية النصوص

إن دراسة تطور النص تاريخيا يساعدنا على فهم حقيقة الأمور، وكيفية تطور السلطة عبر التاريخ من خلال النص / الرواية / الحديث / الخبر. غير أن مشكلة المسلمين في دراستهم للتاريخ ينطلقون من قبليات مثيولوجية، ترسم صورة مثالية للسلطة ورموزها، فيتم تفسير الأحداث تفسيرا بعيدا عن الواقع، حينما يربطونه بمشيئة الله وإرادته، ويعتبرون الإمامة نصا وتعيينا كما بالنسبة للشيعة. لقد بدأ

---

1 - أنظر التفاصيل في كتاب: تحديات العنف، مصدر سابق، ص 391.

تاريخ المسلمين موقفا سياسيا، راح يتطور، والنص يواكب تطوره، يشرعن السلطة ويقمع المعارضة، ويؤسطر الرموز التاريخية. وبالتالي فثمة فارق في فهم الأحداث بين من يتابع حركتها ويتقصى أسبابها، بعيدا عن تحيزاته وقبلياته، وبين من يقرأها من خلال خلفيته وتصوره ومثيولوجيته. وهذا هو سبب الصراعات الطائفية بين المسلمين، ولن تنتهي ما لم يتغير منهج قراءة التاريخ والأحداث الكبرى. فالنقد مفتاح الحقيقة، وهو ما نسعى له دائما.

القراءة الموضوعية للأحداث تلاحق الحدث عبر مفاصله المختلفة، وفهم نتائجه عبر التعرف على أسبابه وظرفه ومختلف دوعي حدوثه. بينما القراءة المتحيزة، تقرأ الحدث عبر قبليات القارئ، فتهمل جميع الأسباب الموضوعية أو تفسرها بشكل يلائم متبنياتها.

الفصل الحادي عشر

النص ومراوغات المفهوم

إن شرعية الخلافة لم تعان طويلا بعد مبايعة الإمام علي وأهل بيته وأصحابه للخليفة الأول. سواء كانت بيعتهم عن قناعة أو لضرورة ومصلحة أقتضتها. المهم أن الجميع سكت عن سؤال الحقيقة. ثم خبا الجدل حولها، حتى ثورة المدينة التي أربكت الوضع السياسي برمته. وكان سببها اهتزاز شرعية الخليفة حينما ارتكز للولاء القبلي في المناصب والعطاء، وأهمل الطاقات الحقيقية ونخبة صحابة الرسول، وسلط على المسلمين شخصيات غير كفوءة سياسيا ودينيا وأخلاقيا، فحصل ما حصل. وأما عهد الإمام علي فكان الأكثر دموية بين المسلمين، حيث تمردوا على بيعته، وهو الوحيد المنتخب انتخابا حراً من قبل الصحابة وبإصرارهم علناً. لكن شرعية السلطة غدت إشكالية بدءا من حكم معاوية، ثم تطورت بعد مقتل الإمام الحسين، وظهور الفِرق والمذاهب، وتطور المناظرات الكلامية. فلا نعيد ما تقدم، لنركز على عهد الخلفاء الراشدين. فهل يمكن في ضوئه بلورة نظرية في السياسة والحكم واتخاذه نموذجا للسلطة الشرعية يتيح لنا استعادته وتطبيقه راهنا بدلا من الصيغ الحضارية؟ خاصة أن عهد ما يسمى بالخلفاء الراشدين، قد اكتسب بمرور الأيام قدسية هائلة، هي التي بررت لنا طرح السؤال المتقدم. فاليوم أغلب من يكتب في الفكر السياسي للمسلمين، يتخذ من عهد الخلفاء نموذجا للسلطة الشرعية، ومقياسا لشرعيتها. فصار معيارا دينيا وشرعيا وأخلاقيا وسياسيا تقاس عليه سلطة الآخرين. وبات المثل الأعلى في السياسة والحكم، يتمناه كل مسلم شغوف بالسلطة. أي أن عهد الخلفاء صار معيارا لحكومة الحق، والعدل، في سلوكها، وقراراتها. بل ويصدق أنها حكومة العدل الإلهي. فلا تستغرب خطابات التبرير والتنزيه التي تقمع النقد والسؤال. ولهذا الخطاب أسبابه ودوافعه، تقع السياسة الأموية وضروراتها على رأسها. نحن لا نريد الانتقاص من الخلفاء الراشدين، وإنما بيان حقائق التاريخ، كي نضع الأمور في نصابها، بعيدا عن التزوير.

وهنا سؤال استفزازي يجب طرحه:

من الذي جعل عهد الخلفاء الراشدين مثلاً أعلى في السياسة والحكم ومعيارا للفضيلة والحكمة؟ هل ذات النموذج العملي لسلوكهم وأخلاقهم وسياستهم ومواقفهم وعلاقاتهم؟ أم الخطاب التنزيهي الذي تلى حقبتهم؟.

فنحن إذاً أمام احتمالين، سيفرض الثاني نفسه، بفعل ما نعرفه من حقائق عن عهدهم، وهي حقائق خطيرة، يجهلها الناس، ويتستر عليها الخطاب الرسمي، فينبغي فضح ألاعيبه، من خلال تفكيكه ونقده، للتعرف على مصادره، وحقيقة النصوص التي رافقت ظهوره. وهي روايات مجهولة المصدر، لم تكن معروفة في زمن الخلفاء، ولم يحتج بها أحد في سقيفة بني ساعدة، وما تلاها من خلاف مع علي وبني هاشم، رغم حاجتهم الماسة لها. وأيضا لم يحتج بها الخليفة عثمان في أزمته السياسية. وهذا يؤكد أنها نصوص ظهرت ما بعد وقوع الأحداث، وجاءت في خضم الجدل المحتدم بين الخلافة والإمامة، لتدارك أزمة شرعية سلطة الخلافة، بعد أن زعزعتها المناظرات والمحاججات الكلامية، وتدفق النصوص. فلا شيء شغل المسلمين كالإمامة والخلافة، كما يقول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل. وهذا يبرر الشك بهذه النصوص، ويلح على نقدها ومراجعتها وفق مناهج نقدية صارمة، حيث زورت هذه النصوص الحقائق، وقدمت وعياً مغايرا للتاريخ، وتسترت على جوانب وحقائق مهمة، ينبغي لنا استعادتها. فنقد عصر الراشدين وكسر الأسيجة القدسية المضروبة حوله، بات ضرورة على طريق الانعتاق من التراث وسلطته، والانفتاح على الحاضر ومستقبله. وهذا يتطلب وقفتين، الأولى من داخل العهد الراشدي، بما يقتضيه البحث. وأخرى من خارجه، حيث أفرزت السلطة الأموية خطابا تبجيليا حجب الواقع وملابساته، ورسم صورة مثالية للخلفاء الراشدين، ارتفعت بهم فوق النقد والمراجعة، واسدلت الستار على أخطائهم. فالتركيز سيكون على ذات الخطاب التبجيلي، وأدواته، وطريقة أدائه، وهو ما يهمني هنا أكثر من التعرف على العهد الراشدي الذي تطرقت له مرارا. وبينت نقاط ضعفه، وحجم الاستبداد الديني والسياسي، وكيفية استغلال السلطة، وفصّلت الكلام حول شرعيتها. وهنا ينبغي التنبيه أن نقد الخلافة لا يعني الانحياز للإمامة، فهي الأخرى بحاجة ماسة لنقد أسسها والنصوص التي إرتكزت عليها، باعتبارها حكما

ثيوقراطيا، يحصر السلطة بعدد من الأشخاص، تم أسطرتهم وتنزيههم وعصمتهم. وكل هذه المفاهيم تحتاج لتوغل معرفي يقوض بنيتها ومقولاتها. وبالتالي فنقد الخطاب التبجيلي سيكشف لنا صدقية قدسية الصحابة والخلفاء. وسيفضح ألاعيبه وهو يزوّر الحقائق والتاريخ. بل وسنكتشف حقيقة مرة ومروعة أن الخطاب التنزيهي هو مصدر مثالية الخلفاء، والارتقاء بهم لمستوى المثل الأعلى وصيرورتهم مرجعية مطلقة لشرعية السلطة. وأما الواقع فشيء مختلف، يمكن بقليل من التجرد والموضوعية إدراك حقيقته. خاصة أن التاريخ كتب بأقلام منحازة أساسا للسلطة، فتؤكد على إيجابياتها، واستبعاد كل ما هو سلبي يضر بمصداقيتها. لذا ينبغي لمن يطلب الحقيقة قراءة التاريخ بمنهج مقارن بين نسخه.

ثمة مسافة تكتظ بتزوير الحقائق بين الخطاب الرسمي والواقع. والبون بينهما شاسع، ينبغي استعادته ونقده. فرغم مبايعة المسلمين للخلفاء الراشدين، غير أنها بيعة مخادعة حينما فرضت مرشحا واحدا فاز بالتزكية، شأنها شأن الأنظمة الشمولية حينما تستبد بالسلطة فتقصي خصومها وهي تمارس العملية الديمقراطية أو البيعة عند المسلمين. فالبيعة مع الإقصاء لا تستوفي شرعية الخليفة. والأنصار قد رشحوا للخلافة فعلا وأقصتهم رواية الخلفاء من قريش، ولباقة عمر بن الخطاب حينما أدار لعبة السياسة وفق منطق براغماتي، حيث وصف أبا بكر بخليفة رسول الله، وقال لا أخالف خليفة رسول الله في اليوم مرتين، فأوحى للسامع، أن خلافته أمر مفروغ عنه، ومقرر مسبقا من قبل الرسول، سواء قصد ذلك، أم اقتضاها منطق الصراع حول السلطة. والحقيقة لم ينافس أبا بكر أحدٌ، وجرت الأمور بلباقة مدهشة، رغم وجود منافس معترف به هو سعد بن عبادة، ومن ورائه الأنصار، إضافة لعلي بن أبي طالب حينما سمع بالبيعة. كما لم يحضر من رموز المهاجرين عند مبايعة الأول سوى عمر بن الخطاب وأبو عبيدة. والثاني، فرض الأول خلافته على المسلمين بعد موته بقرار شخصي، فهو كالأول لم ينافسه أحد خوفا من بطشه، لكن هناك من اعترض على تنصيبه كما أكد ذلك الشهرستاني في

كتاب الملل والنحل[1]. والثالث كان إفرازا لشورى قد أُحبكت خطتها لاختياره، حيث فرضوا على علي بن ابي طالب المنافس لرئيس للحزب القرشي في الخلافة شروطاً يعلمون جيدا أنه لا يطيقها[2]. وهو الوحيد الذي تم اختياره بإلحاح من المهاجرين والأنصار، وكانت بيعته عامة، وعلى رؤوس الأشهاد، فالجميع جاءوا بالتزكية، والبيعة شكلية لذر الرماد في العيون. وهذا لا يهمنا فعلا، بقدر اهتمامنا بالمرحلة التالية ودور النصوص والروايات في الارتقاء بالخلفاء الراشدين فوق النقد والمراجعة ومساءلة مواقفهم. ونقتصر الكلام حول آلية الخطاب التنزيهي، ودوره في ترسيخ مفاهيمه ورسالته. فالسؤال هنا حول حقيقة الخطاب التنزيهي، ومدى مطابقة مضمونه مع الواقع. وحينما لا يكون مطابقا، فكيف أسس لصورة مثالية، استبدت بوعي الغالبية العظمى من المسلمين؟.

ينبغي فهم ألاعيب الخطاب، ومشاغبات المفاهيم، في هذه القضية وغيرها، وأينما قرأنا خطابا تبجيليا، وشككنا بمصداقيته. ولا شك أنها مهمة تحتاج لقدر كبير من الوعي، وقدرة على توظيف مناهج نقدية تتقصى العقل المسلم ويقينياته، وكيفية وعيه للتاريخ، والرموز الدينية، رغم وجود ممارسات سلبية متفق عليها، سفكت بسببها دماء غزيرة، فكيف شرعنها الخطاب التنزيهي وأسدل الستار عليها؟. إذاً ينبغي استدعاء ما استبعده هذا الخطاب من حقائق، وما تستر عليه من أحداث وسلوكيات. لنكف عن الولع بالماضي، والانشغال بمشكلاته، وتمني عودته. الماضي لم يكن يوما من الأيام مثاليا في سلوكه وسلطته ومعارضته، فعلينا الاهتمام بحاضرنا ومستقبلنا، (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ

---

1 - مصدر سابق، ص: 41: فمن الناس من قال: وليت علينا فظا غليظا، وارتفع الخلاف.

2 - الطبري، تاريخ الطبري، مصدر ساق، ج5، ص78: (في جواب علي لعمه العباس: قرن بي عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلا، ورجلان رجلا، فكونوا مع الذين معهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان، لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني، بله إني لا ارجو إلا أحدهما).

وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ)[1]. ويبقى الأهم تفكيك ذات الخطاب التنزيهي، ومفاهيمه وأدواته. لذا أستعرض هنا أولاً مصطلحين لعبا دورا خطيرا في ترسيخ قدسية عهد الراشدين: "خليفة" و"راشد"، من خلال إيحاءاتهما ودلالاتهما، وهو أمر مهم وضروري بالنسبة لهذا البحث:

مفهوم الخلافة

المعروف تاريخيا أن الصحابة اختلفوا بادئ الأمر حول صفة الخليفة، فهل هو خليفة الله أم خليفة رسول الله؟، فاتفقوا على الثاني، ولقبوا الخلفاء بلقب "خليفة رسول الله"، وعضدوه بآية وجوب طاعة أولي الأمر: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ)[2]، فراح يتبادر من المفهوم وحدة الصلاحيات، وأن وليّ الأمر / الخليفة كرسول الله في ولايته المنصوص عليها قرآنيا، والملزمة شرعا، فتكون مطلقة. فمصطلح "خليفة رسول الله" مرر حزمة مفاهيم كرّست قداستهم وعصمتهم، وإن لم يصرحوا بذلك. لكن مواقف المسلمين ومشاعرهم تؤكد هذا المعنى. وهو تزوير واضح مع عدم وجود دليل صريح، بل الآيات فصّلت بين سلطة وولاية الرسول، التي هي مطلقة، ملزمة، شاملة، وبين سلطة وولاية أولي الأمر، التي هي محدودة، ومقيدة. فليس هناك إطلاق لطاعة وليّ الأمر في كل ما يفعل ويقول ويقرر، بل هو ملزم بتعاليم الإسلام، ورأيه رأي اجتهادي، تفرضه قبلياته، وظرفه، وتنتهي سلطته وولايته عند أول نزاع حول الصلاحيات التنفيذية. كما ليس هناك دليل على إطلاق هذه الولاية والسلطة بعد وفاة الرسول. رغم وجوب طاعة أولي الأمر، ما دامت وفقا للقانون ولمصلحة البلاد والشعب. لكن الكلام حول وجود دليل شرعي وعدمه، لنكتشف حجم التزوير، سواء كان مقصودا أم لا، غير أنه أثّر، وما زال يؤثر في الوعي السياسي للمسلمين، ويحرّم أية مقاربة نقدية لعهد الراشدين رغم إكتظاظ الأسئلة والاستفهامات والشكوك التي تنتظر إجابات

---

1 - سورة البقرة، الآية: 134.

2 - سورة النساء، الآية: 59.

صريحة، حتى وإن انهارت قداسة تلك الفترة التاريخية. بل بقيت بعض القضايا مهمة تئن تحت وطأة الأسئلة والاستفهامات، لا يمكن مقاربتها، خوفا من الطعن بقدسية الصحابة. والدليل أن الآية الكريمة تقصدت استخدام كلمة "تنازعتم"، في تحديد موضوع سلطة وولاية أولي الأمر، كي لا يتبادر لذهن القارئ إطلاق ولايتهم وسلطتهم خارج موضوعها، الذي هو مجموعة صلاحيات إجرائية، يكون النزاع فيها متوقعا عادة. فالآية بصدد ضابطة لحسم النزاعات مع احتمال وقوعها. فطالبتهم بالعودة للنبي الذي منحهم تلك الصلاحيات، فهو أعرف بتسويتها. وأما لفظ الجلالة في الآية فقد جاء لتأكيد سلطة الرسول ووجوب طاعته في هذا الخصوص. ولو كان موضوع الطاعة والسلطة والولاية غير ذلك لأحالت الآية على الكتاب الكريم، باعتباره تبيانا لكل شيء. لذا قلت لا يوجد إطلاق للآية لما بعد وفاة الرسول، أي الجهة المخولة بحسم النزاع. ولا يوجد في الآية ما يستدل به على شرعية أية سلطة أخرى. فنص الآية استخدم تقنيات تعبيرية، حدت من التكهنات حول سلطة وولاية أولي الأمر خارج صلاحياتهم التنفيذية، بل وخارج سلطة الرسول. أي أنهم أولو أمر بإشرافه وتوجيهه، فتنتهي بوفاته. وتبقى لهم ولاية بمعنى الإدارة وتدبير الأمور بتخويل دستوري محدود، لايمنحه حق مصادرة حرية الفرد والجماعة. فالآية رغم سكوتها، قالت كل شيء، وعندما نفكك النص، نكتشف موقف القرآن من أولي الأمر، فليست هناك ثقة مطلقة في الحكم والصلاحيات لأي شخص، مهما كان عدد روايات الفضائل وصحة صدورها. القرآن هو الأصل والأساس، والكل يخضع لمنطق الآية وما تضمره من دلالات وأنساق معرفية وتشريعية. الآية في أعماقها تتحفظ على السلطة والولاية، لا أنها تشرع، كما هو المتبادر والمتعارف في تفسيرها. بل تتوجس من تخويل الناس سلطة باسم الدين والتشريع. فلاحظ دقة تعبير الآية في نهايتها: (إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)، أي أن الآية وضعت في حساباتها إحتمال تمردهم!! والاستبداد بسلطتهم، فحثتهم على الرجوع للرسول لحسم الأمور وعدم التمادي بالسلطة واستغلالها، فـ (ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا). ولو كانت الآية بصدد تخويل أولي الأمر سلطة ذاتية مطلقة، فلا داعٍ لخاتمتها. فنهاية الآية قرينة على تشخيص المعنى.

وإذا قيل أن المقصود بالتنازع، خصوص النزاع بين الناس وأولي الأمر، وليس بين أولي الأمر أنفسهم. فولايتهم وسلطتهم لا تتخرم بالنزاع، بل تسوّى من خلال الكتاب الكريم وروايات النبي. وهذا الاستدلال ليس ظاهرا، لأن القضايا التي يمكن تسويتها من خلال الآيات والروايات هي القضايا التي يختلف في مفهومها وجعلها، فلا يعبر عنها بالنزاع بل بالاختلاف، وسوء الفهم والتشابه وغيرها من ألفاظ. لكن الآية عبرت بدقة عندما استخدمت مفردة "نزاع". أي نزاع حول شيء يملك أو يخضع لإرادتك، وهي الصلاحيات، سواء وقع النزاع بين أولي الأمر أنفسهم أو بينهم وبين الناس. كما أن طاعة الرسول في الآيات الكريمة طاعة تنفيذية وفي القرارات القيادية، حيث فرضت عليه الظروف وضعا يتطلب طاعة مطلقة، فجعل طاعته امتدادا لطاعته. وفرضت الآية طاعة مشروطة لأولي الأمر الذين يتلقون أوامرهم من النبي القائد، لذات السبب. فالآية ناظرة للقضايا التنفيذية والإجرائية، ولا يمكن الاستدلال بها على حجية سنّته، بل ولا يوجد ما يدل على ذلك بآية صريحة، والتفصيل في محله. وبالتالي، فسلطة أولي الأمر محدودة وتختص بعهد النبي. فالقراءة النقدية للنص ستضعنا أمام اكتشافات معرفية مهمة، تجعلنا نتوقف في كل رواية تخص السلطة والولاية. فلا ولاية بموجب هذه الآية الكريمة. ويبقى كل حاكم مسؤولا عن سلوكه ومواقفه وقراراته والدماء التي سفكت في عهده، والثروات التي تبددت، والإنسانية التي استباح كرامتها وحيثيتها، وما لحق الدين من تصدع في مفاهيمه وقدسيته. فالآية حتى وإن كانت صريحة لا تعفي الخلفاء عن مسؤولياتهم، فكيف وهي لم تثبت لهم سلطة ولا ولاية. وهذا لا ينفي كما قلت وجوب طاعة أولي الأمر في السلطة باعتبارها ضرورة لضبط الأمن، وسيادة النظام والاستقرار. وكشاهد على ما تقدم، اقرأ الآيات الخاصة بها: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا). فطاعة الله ذاتية، وله حق الطاعة مطلقا على عباده، وقد جعلها لرسوله في عدد من الآيات، لضرورات

اقتضتها الرسالة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ)[1] ، وهي طاعة مطلقة، بينما طاعة أولي الأمر مقيدة رغم صرامة النصوص المفترضة بالولي: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)[2].

من هنا بات واضحا أن مفهوم الخليفة، كرّس الاستبدادين الديني والسياسي من خلال مكره ورمزية مراوغاته، عندما وحّد السلطتين الدينية والسياسية في شخص الخليفة، ومنحه سلطات واسعة، هي ذات سلطات الرسول باعتباره خليفته. فيجب طاعته وعدم الخروج عليه.

النظام الديني للمسلمين مهما اختلفت صيغه هو حكم ثيوقراطي، يكرّس سلطة الحاكم الأعلى ويحرّم الخروج عليه، ويمنحه سلطات واسعة. وهو نظام ينسجم مع القيم القبلية، ويتناغم مع وعي الفرد في نظرته وتقديسه لشيخ العشيرة. بل، كما تقدم، تم قراءة النصوص بوعي قَبَلي، منحاز، كرّس سلطة الاستبداد. وأخضع الشورى التي أكدت عليها الآيات لذات الفهم، فهي غير ملزمة للخليفة بنظرهم، ويبقى الخيار له في اتخاذ القرار النهائي. بينما آيات الشورى واضحة، تلزم النبي بالعزم واتخاذ القرار بعد التشاور، فيكون قرار الشورى ملزما ولو بشكل غير مباشر. لكن جوهر القرار يمثل رأي الشورى، الذي في ضوئه اتخذ النبي قراره. والشورى محصورة في القضايا الإجرائية والتنفيذية التي تتطلب تنوع الخبرات، فتكون ملزمة لحيثية الخبرة والاختصاص وتراكم التجربة، لا مجاملة أو اعتبارا لذات الأشخاص. والفرق كبير وواضح. فتارة نشاور بعض الشخصيات مجاملة لتمرير القرار وعدم الاعتراض عليه من قبل الشخصيات المؤثرة في المجتمع. وتارة نشاور أهل الخبرة ونستفيد من خبراتهم وتجاربهم في اتخاذ القرار. والثاني هو المراد من الآية. غير أن قرارات الخلفاء كانت تطاع باعتبارها تمثل الشرعية، وسلطة الرسول، وما الخليفة سوى خليفة رسول الله في صلاحياته. والحقيقة أن النبي لم

---

1 - سورة محمد، الآية: 33.

2 - سورة المائدة، الآية: 55.

يخلف أحدا بنص صريح، واضح لا لبس فيه، ولم يخوّل شخصا بأية سلطة وصلاحيات دينية وغير دينية، بل كان التكليف مقتصرا كما تبين من الآية على حياته حينما كان المرجع المختص شرعا بفض النزاعات، التي قد تحدث بسبب الإجراءات التنفيذية وصلاحياتها المحدودة. فنقل هذه الصلاحيات كاملة لما بعد وفاته، تحتاج لدليل، وهو مفقود، فينبغي وعي مفهوم أولي الأمر بشكل لا يسمح بتمدد الخليفة، بما يوحي وحدة الصلاحيات بينه وبين الصلاحيات النبوية.

مصداقية القداسة

اتضح أن مفهوم "الخليفة" كان وراء قدسية الخليفة وعصمته ومطلق عدالته، وهو الذي منحه كافة صلاحيات الأصيل (النبي)، رغم عدم وجود دليل صريح. وقد مارس مشاغباته من خلال إيحاءاته وتاريخه ودلالاته الاجتماعية بشكل تنسى معه سؤال الحقيقة. وأما النصوص فقاصرة، خاصة بعد مناقشة مدلول آية أولي الأمر. وتكمن براعة المفهوم بقدرة تقنياته على إخفاء دوره.

لم يكن آنذاك نصوص مؤهلة لتزكيتهم مطلقا سوى روايات الفضائل، التي يبدو كانت محدودة ثم شملها التضخم الروائي عبر توالي القرون. لذا لم يحتج أحد منهم بآية أو رواية وهم يتنازعون السلطة، سوى روايات تشيد بالأنصار، وقد أقصاهم أبو بكر بروايته عن النبي: "الخلافة أو الإمامة في قريش". وهذا النص لا يكفي لتقديسهم وتعاليهم على المحاسبة والنقد والمراجعة، لولا المفهوم وما يتبادر في ذهن المتلقي من سماعه. فيكفي أنك تشير أن هذا الرجل خليفة (لشخص أو جهة)، لتتعامل معه بذات صلاحيات الأصل حينما يمارس دوره، دون السؤال عن مصداقيته. فأنت تستدل بالقرائن على صحة خلافته ما دامت السلطة بشرية. لكنها لا تكفي في السلطة الإلهية، وتحتاج لدليل صريح. فنحن نسعى إلى اكتشاف ذات المسكوت عنه في مفهوم "خليفة" ومصطلح "خليفة رسول الله"، وطريقة أدائه ومكره ومراوغاته، لنعيد من خلال اللامفكر فيه وعينا للتاريخ والأحداث. عبر السؤال عن شرعية الخلافة بنص صريح واضح كي يصدق أنهم خلفاء لرسول الله. وبكلمة أوضح لو أُطلق على أبي بكر مصطلح سياسي آخر، لتبادرت إلى ذهن السامع

دلالات الوضع اللغوي، أي الزعامة القبلية والسياسية. كما لو قيل: الزعيم أبو بكر بن قحافة. فحينئذٍ لا يتبادر من مفهوم الزعيم سوى دلالات قَبلية وسياسية، مجردة عن أية دلالة دينية. غير أن مفهوم خليفة لعب لعبته التاريخية، فهو غني بدلالاته، ورمزيته، وإحالاته، على صاحب الحق والسلطات الذي هو خليفته، أي النبي. وهو المتبادر عند السامع حداً لا يسأل عن مدى شرعيته. وبالتالي فالمفهوم كان وراء شرعية سلطة الخليفة. ولا يكفي كونه صاحب رسول الله فالكل هم صحابته، وقد أثنى عليهم النبي والكتاب الكريم.

المفهوم بحد ذاته صورة ذهنية مجردة غير مشخّصة، يتبادر منه المعنى اللغوي، أي فلان خليفة لفلان بكامل صلاحيته. فيختلف بهذا عن مفهوم الوكيل والنائب والممثل والمسؤول. فنقول فلان أخلف فلانا في منصبه. أي أنتقلت جميع صلاحيات الأول للثاني، لأن الخلافة ليس خلافة شخص لآخر، وإنما خلافة مقام وصلاحيات. ثم تطور مفهوم الخلافة لدى المسلمين ليكون مصطلحا يلقّب به الخلفاء الأوائل. فكلما ذكرت كلمة خليفة يتبادر إلى ذهن السامع الخلفاء الأربعة أولا وبالذات، ومن يقصد غيرهم يحتاج إلى قرينة صارفة، فصار المتبادر لغويا واصطلاحا من لفظ خليفة خصوص الخلفاء الأربعة الأوائل. أي أصبح يمثل حقيقة لغوية فالمعنى المجازي يحتاج إلى قرينة صارفة تدل عليه. فمفهوم خليفة صار يتحكم بتبادر اللفظ في الذهن، ويصرفه لخصوص الأربعة، ويمنحهم، صلاحيات من أخلفوه في السلطة وهو النبي الكريم. وأخطر ما قام به هذا المفهوم استبعاد سؤال الحقيقة، أي السؤال عن حقيقتها، باعتبارها جعلا شرعيا يحتاج لدليل صريح. فكان ينبغي وفرة النصوص التي تدل على خلافتهم، وهذا منتفٍ بالضرورة.

إن معنى الخلافة يتوقف على وجود طرفيها: الخليفة، ومن أخلفه بقرار رسمي. والخلفاء الأربعة لم ترد بهم رواية تصرّح بخلافتهم. وهذه هي الحقيقة التي يخشونها. الخلافة صلاحيات واسعة، فتحتاج لتخويل شرعي، ونص قرآني واضح لا لبس فيه، لأن صلاحيات النبي كانت صلاحيات مجعولة وليست ذاتية، فتخويلها لغيره يحتاج لدليل نصي. ودليل ذلك أن موسى قد حاسب أخاه على خطأ قوم بني إسرائيل عندما أغراهم السامري، وعبدوا العجل. حاسبه باعتباره خليفته وله ذات صلاحيته بموجب

آية صريحة نصت عليه، لذا شاط غضبا: (وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)[1]. فخلافة هارون لم تكن خلافة بشرية بل هي تخويل رباني منصوص عليه، بموجب طلب صريح، محدد من قبل موسى: (وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي)[2] فجاءت الموافقة على صلاحيات الوزارة أو الخلافة: (قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى)[3]. فالتوزير أوالخلافة بموجب هذه الآيات ليست شأنا نبويا، بل شأنا إلهيا، صريحا واضحا بالاسم والصفة. ومن يدعي التوزير وخلافة الرسول مطالب بآية صريحة تنص عليه بالذات. وأما الخلافة السياسية فهي شأن بشري، تقع مسؤوليتها على ذات الخليفة والجماهير التي بايعته. وهذا ما حصل بالفعل بعد وفاة الرسول، فلماذا تنسب لرسول اللّه؟ ينبغي أن يقال خليفة المسلمين، وليس خليفة رسول اللّه.

والأخطر من الصلاحيات التي أوحى بها مفهوم "خليفة"، حجم القداسة والتنزيه، الذي صادر سؤال الحقيقة، وحال دون نقدهم ومساءلتهم. رغم أن المفهوم بحد ذاته محايد، لا يتحيز لأحد. وكل ما يريد قوله وفق دلالته اللغوية، انتقال صلاحيات الأصيل لخليفته. غير أنه أوحى لا شعوريا بقدسية الخليفة بناء على خلافته للرسول، فلا يمكن للنبي أن يُخلف سوى المقدس من صحابته، ولا ريب بانتقال كافة صلاحيته له. وهذه النظرة قد لا تكون بهذه الصفة في بداية الأمر حيث كان الصحابة يتشاورون ويختلفون لكن مصطلح خليفة رسول الله قد تطور تطورا كبيرا بفعل الخطاب التنزيهي. فأضفى على الخليفة قداسة، تسترت على عدم وجود نص نبوي صريح بخلافته، أي أن الهالة القدسية التي أضفاها مفهوم الخليفة لم يسمح بسؤال الحقيقية، وهل حقا هناك رواية نبوية نصت على خلافته؟

---

1 - سورة الأعراف، الآية: 150.

2 - سورة طه، الآية: 29.

3 - المصدر نفسه، الآية: 36.

محمد نبي وليس ملكاً فيخلف أحدا في ملكه. وصلاحياته صلاحيات ربانية ونبوية. وسلطاته سلطات سماوية محصورة به، لا يجعلها لغيره إلا بنص صريح واضح، كما بالنسبة لموسى وهارون، وهذا غير موجود إطلاقا. فمصدر هذه السلطة هو الله وقد جعلها للأنبياء خاصة. فعن أي خليفة رسول الله وصلاحياته يتحدثون؟ وكيف أسدلوا بهذا المصطلح الستار على حجم الدماء التي سفكت بسببهم وبقدسية مفهوم الخليفة ومراوغاته. نحن بحاجة لوعي يمزق شرانق القداسة ويفضح سلطوية الخلفاء، واستبدادهم السياسي، فلم يكن تاريخ المسلمين تاريخا مثالياً أبداً، ولم تكن السلطة دينية مطلقاً، إنما هي لعبة السياسة، تنافس عليها الفرقاء. فلهم تاريخهم ولنا تاريخنا. فكيف يكون عصر الخلفاء راشدا ومقياسا لمثالية السلطة وشرعيتها مع كل هذه المؤاخذات؟

إن حرص الخطاب السياسي الإسلامي على تنزيه عصر الخلافة الراشدة، مع علمهم بتفصيلاته وسلبياته ومؤاخذاته، يؤكد فقرهم لوجود أدلة شرعية كافية، تبرر لهم ممارسة السلطة باسم الدين. فلم يجدوا سوى تأويلات غير مضمونة لآيات الكتاب الكريم، والتشبث بسيرة الخلفاء.

حقيقة المفهوم

خلاصة ما تقدم أن الخلافة منصب سياسي، ولقب اتفق عليه الصحابة، لا يَلزم من إضافته للرسول (خليفة رسول الله) حرمة النقد والمساءلة. ولا يمنح الخليفة سلطة مماثلة في إطلاقها وشرعيتها ومثاليتها. وتبقى خلافتهم تجربة بشرية، يمكن نقدها ومساءلتها ومحاكمة مواقفها. والحق لم يدع أحد منهم النص على خلافته من قبل النبي، لكن روايات موضوعة صدرت فيما بعد راحت تؤكد ذلك، كالرواية السابقة: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة). وقوله (إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر)، وغيرهما من الروايات المذكورة في المدونات الحديثية والتاريخية. غير أن الهدف السياسي واضح فيها، وقد صدرت في خضم التنازع حول شرعية السلطة فلا حجية لها.

فالاقتداء بسنتهم لا يعني النص على خلافتهم. ولو أن هذه الروايات قد صدرت عن النبي فعلا، فلا يمكن للأنصار منازعة المهاجرين عليها، لأن في ذلك مخالفة صريحة لقوله، وهذا لا يفعله الأنصار، وهم على مستوى عالٍ من الإيمان وطاعة الرسول، وقد أوصى بهم خاصة: عليكم بالأنصار. بل وكان الأولى أن يحتج بهذه الروايات أبو بكر وعمر في سقيفة بني ساعدة وغيرها من المواقف. أو يستشهد بها الأول حينما أوصى بالخلافة لعمر بن الخطاب. لكنها روايات متأخرة. ثم جاء الخطاب التنزيهي، فارتفع بهم فوق النقد والمساءلة. للتوفر على مرجعية سياسية تبرر ممارسة السلطة من قبل خلفاء الدولة الأموية وما تلاها، وقد نجحوا في ذلك، وقد اتخذتها الحركات السياسية الإسلامية السنية مرجعية لضبط أدائها السياسي راهنا، لتبرير ممارساتها الإرهابية. فغدت سيرتهم بسبب الخطاب التنزيهي، حجة في حالات الفراغ التشريعي. وقد استدل بها الفقهاء حداً صار نقدهم كفراً وتجاوزا. فشرعنوا بموقفهم الفقهي هذا جميع ممارساتهم السلطوية، بما فيها الدماء التي أريقت في عهدهم.

وما كان للخطاب التنزيهي ذلك لولا الروايات الموضوعة والكذب المقدّس، والمصطلح الذي قام بشرعنة الاستبداد والقيم السياسية التي إرتكز لها الخطاب السياسي آنذاك. من هنا بات نقد مفهوم الخلافة، ومصطلح "خليفة رسول اللّه"، ضرورة لتجريدهم من عصمتهم وحصانتهم، لتبقى تجاربهم في السلطة تجارب بشرية، يتحمل كل خليفة مسؤولية سلوكه السياسي. لنحول دون إتخاذهم مثلاً أعلى يبرر سفك الدماء، ويقطع وتين المعارضة السياسية، ويسلب الفرد والمجتمع حقهم في تقرير مصيرهم. وهذا لا ينقص شيئا من احترامهم. ولا ينفي أنهم ولاة أمر بحكم تصديهم للسلطة، وبيعتهم من قبل المسلمين. إلا أن آية ولاية المؤمنين لا تمنحهم حصانة سلوكية، ما لم تكن بإشراف مباشر من الرسول، فيمضي الصحيح ويقوّم الخطأ. وقد مر الكلام مفصلاً. فلا معنى لاستدعاء هذا النموذج التاريخي، والاصرار على تطبيقه راهناً. فثمة مغيرات خطيرة حصلت ما بعد العصر الأول حتى يومنا هذا، ونحن بحاجة إلى من يعي متطلباتها وحاجاتها. ولا يمكن تجاهل دور الزمان والمكان في تشريع الأحكام. لأن الحكم يتغير بتغير موضوعه.

نحـن بحاجـة إلى مبـادئ جديـدة في السـلطة، تـبين دورهـا ومسـؤوليتها، وتحـدد سـلطة الحـاكم الأعلـى وصـلاحياته. وتحفـظ لنـا حـق الفـرد والجماعـة، وتحمـي مصـالحهم، وحقهـم في تقريـر مصـيرهم، وفقـا لمبـدأ المواطنـة والتسـامح والتـداول السلمي للسلطة وديموقراطية الانتخابات. فلا تنفعنا النماذج التاريخية لأنها سلطوية، استبدادية، تصادر الفرد حريته وحقه في اتخاذ القرارات المصيرية، وكـل هـذا ينـافي القيم الإنسانية والدينية أساس التطور الحضاري.

ثمـة حقيقـة، أن حـرص الدولـة الأمويـة علـى تقـديس عصـر الصـحابة، والإصـرار على وصفهم بالرشد لم يأت من فراغ، بل لأنه أثـرى المرجعيـات في قدرتـه علـى تبريـر السلوك السلطوي المستبد، وممارسـاته الظالمـة، وأثراهـا تـأويلا ومرونـة. يمكـن مـن خلالها التلاعب بكل القيم الدينيـة والأخلاقيـة باعتبـار شـرعية الخلفـاء في مـواقفهم وسلوكهم. كما أنـه منصـة لإرسـال الأحاديـث عـن الـنبي. فليسـت ثمـة واسـطة سـوى الصحابة الذين رحلوا، يسند لهم رواة السلطة الأموية رواياتهم الموضوعة. فهـو حينئـذٍ حرص مبرر، وقد نجحوا في ذلك وتسببوا في تزويـر الـوعي، ومـا زالـت تلـك الروايـات تلعب دورا سلبيا في فهم الواقع. وأيضا فإن تقديس الصحابة سيخلق معادلا للرأسـمال الرمـزي الـذي تتمتـع بـه المعارضـة العلويـة عامـة، والشـيعة خاصـة، بانتسـابهم للـنبي الكريم. فكان وراء تقديس عهد الراشدين، كما يصطلحون أهـداف عـدة، تصـب في خدمة السياسة الأموية.

مفهوم الرشد

إلى جانـب مفهـوم الخلافـة هنـاك مفهـوم الرشـد (الخلفـاء الراشـدون) الـذي هـو أخطـر وأقـوى في إيحاءاتـه، حيـث أسـدل السـتار علـى جميـع أخطـائهم، وحـال دون مسـاءلتهم، وارتفـع بهـم إلى مسـتوى العصـمة في سـلوكهم وقـراراتهم. فبـات مفهـوم الرشد كمفهوم عدالة الصحابة، معادلا موضوعي لمفهوم العصمة. وقد صار وصفاً للخلفاء متأخرا، لصد موجات الشكوك المزلزلة، بعد حروب الإمام علي وما سبقها مـن مواقـف وسـلوكيات صـدرت عـنهم جميعـا. ولا ننسـى الماكنـة الإعلاميـة للدولـة الأموية في ترسيخه وترسيخ غيره من المفاهيم، من خلال روايات فضائل راحت تظهـر

وتتـدفق فجـأة، لتنـزيههم، وحجـب الواقـع، مـع حرمـة محاكمـة المواقـف التاريخيـة حفاظا على قدسيتهم، كمثل أعلى ي فيفي سلوكهم وقراراتهم. فمفهوم الرشد مـن هـذه الزاويـة معـادل للحكمـة بكـل مـا لهـا مـن دلالات إيجابيـة، لا تتسـرب لهـا شـكوك الخطـأ والخطيئـة . هـذا هـو الظـاهـر مـن التلازم تارخيـا، لكـن هنـاك مـن يعتقـد أن الوصف كان سابقا على خلافتهم، إضـافة إلى كونـه منتزعـا مـن سـلوكهم: (وقد سمّي الخلفاء الرّاشدون بهذا الاسم بسبب ما روي عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم في ذلك مـن إطـلاق صفة الرّشـد عليهم وعلـى فترة حكمهم، كمـا أنّ سـبب تسـميتهم بهذا الاسم حكمهم بكتاب الله سبحانه واتباعهم سنّة النّبي الكـريم عليـه الصّـلاة والسّلام بحذافيرها بـدون اتبـاع هـوى أو حـبّ للمنصـب، و قـد اختـارتهم جمـوع الأمّـة آنذاك اختياراً حراً وعن قناعةٍ و رضـى كامـل لأنّهـم خيـر النّـاس بعـد رسـول الله)[1]. وهذه الروايات لا يمكن الوثوق بها. ولا يمكـن للرسـول أن يتبنـى أحـدا في السـلطة، لأن تبنيه تزكية مطلقة، تصـادر حقـوق النـاس وقـد تفـرض عليهم قـرارات تعسـفية، وهذا لا يفعله نبي ورسول مرسل، وسبق أن تحدثت عن هذا الموضوع مفصـلا. إضـافة لوجـود روايـات معارضـة لهـا، فـلا يمكـن الأخـذ بهـا وفقـا للمـنهج المختـار في توثيـق الروايات. ثم أن الحكم بكتاب الله لا يجعل مـن الحـاكم رشيدا في جميـع قراراتـه وسـلوكه. أي أن مصـاديق الرشـد لا تثبـت بـالمفهوم بـل بأدلـة خارجيـة. وهـم بشـر قـد يصيبون وقد يخطئون، وأحكـامهم وجهـات نظـر، واجتهـادات شخصـية. وأيضـا فـإن مبايعة الأمة لا تدل على رشدهم، بل كانت بيعـة شـكلية بفعـل العقـل الجمعـي. ولم تتـدخل الأمـة في اختيـار أي منهم، مـا عـدا الإمـام علي حينمـا أصـر جمـع كـبير مـن الصحابة على ترشيحه للخلافة علناً. فنبقى نحن ومشـاغبات المفهوم وأسـلوبه وأدائـه. ننقب في أعماقـه، والمضـمر مـن أنسـاقه، لاكتشـاف مـا تسـتر عليـه، ومـا لـم يقلـه، وتعمـد اسـتبعاده. حينئـذٍ، ستتشـكل لنـا وعيـا جديـدا بـه وبـدوره في وجـود حقيقتـه. لنكـون علـى بينـة ونحـن نتعامـل مـع هـذه المفـاهيم. فهـي مفـاهيم حساسـة، مـؤثرة، وموحية جدا، فتتشكل خطرا على الوعي، والعقل الجمعي.

---

1 - تفسير شائع لدى أهل السنة، أنظر مثلا: https://goo.gl/TWL2aR

إن دفاع الدولتين الأموية والعباسية عن الخلفاء الراشدين وخلافتهم ليس حباً، كما تقدم. بل اتخذوا من الدفاع عنهم ذريعة للدفاع عن سلطتهم بوجه المعارضة العلوية التي راحت تسلبهم شرعية خلافتهم، واعتبارها غصبا لحق إلهي محصور بعلي بن أبي طالب ومن جاء بعده من ولده. وهذا ما يشي به خطاب التنزيه الذي التزمت به السلطة، فهي عندما وصفت الخلفاء بالراشدين، طعنت بهم من حيث لا تدري. لأن الإصرار على وصف الرشد حد التلازم والإلزام الأخلاقي، يبعث على الريبة والشك والسؤال عن دواعيه. فيهمنا معرفة تلك الحقائق التي حجبها الوصف. وتحري أسباب الشك في صدقيته. فربما ثمة أخطاء تاريخية اضطروا لتبريرها من خلال وصف الخلفاء بالراشدين، للتمويه على المتلقي، ونقله من النقد إلى التبرير. وبالفعل هناك أخطاء لا يمكن تبريرها بسهولة وفقا للمنطق الديني والأخلاقي، لولا مفهوم الرشد الذي قام بشطبها واستبعادها. من هنا بات الشك في صدقيته أمرا عقلائيا. فمن حق الجميع السؤال عن مدى رشد من يرتابون بسلوكه وقدرته على التصرف السوي. وهو أمر متعارف اجتماعياً، وتلتزم به المحاكم القضائية عادة عندما تواجه سلوكاً مريباً، يبعث الشك في رشد فاعله. فيحتاج القاضي إلى دليل يؤكد رشده قبل إصدار الحكم، له أو ضده. خاصة حينما يترتب عليه تسوية خلافات مالية وحقوق شرعية. فالخطاب التنزيهي، أراد حجب الأخطاء، وقمع الشكوك التي حامت حول بعض ممارساتهم وقراراتهم ومواقفهم، وقد اضطر لوصفهم بالراشدين، عندما عجز عن تبريرها، بشكل شرعي ومعقول. فهو تعبير غير مباشر عن قلقه وخوفه ورهبته من مقاربة سيرتهم، مع حاجته لهم كمرجعية شرعية. بل أن بعض السلفيين اضطر لإنكار حوادث تاريخية مثل السقيفه للتخلص من جميع هذه الإشكالات. وبالتالي، فوصف الخلفاء بالراشدين وصف تبرير وإدانة وليس تجليلا كما يحلو للبعض. حيث اعتبر بعضهم صفة الرشد منتزعة من سلوكهم وقراراتهم، وتجربتهم في الحكم. وبعض الروايات نسبت وصفهم بالرشد إلى الرسول، حيث وصف الأول والثاني بالرشد!!!. فمفهوم الرشد مثله مثل مفهوم العصمة السلوكية عند الشيعة. أي صفة منتزعة من سلوكهم، بعد تلبّسهم بالرشد

حقيقة. أو تلبّسهم بالمبدأ وفقا للمصطلح المنطقي. وهذا فهم قاصر، يعجز عن تفسير أحداث تاريخية متفق عليها من قبل الجميع، تضطرك للشك في رشدهم، بل والجزم أحيانا بعدمه. فلنأخذ بعض الأمثلة التاريخية لنتحرى من خلالها صدقية هذا المفهوم، ويكون حكمنا عليه من خلال الأدلة والبراهين، وليس حكما عطافيا أو أيديولوجيا:

- المعروف تاريخيا أن عمر بن الخطاب كان مهندس البيعة بعد وفاة الرسول، من أولها إلى يائها، وخاض لعبة السياسة بمنطق براغماتي في يوم السقيفة حتى حقق ما يريد، وتمت بيعة أبي بكر، وكان أول من بادر لها. فهل كان تصرفه سويا، راشدا عندما زكى شخصا دون سائر الصحابة؟ .. هذا السؤال لا أحد يمكنه الإجابة عنه بدقة وموضوعية سواه، حيث قال: "لقد كانت بيعة أبي بكر فلتة، وقى الله شرها، فلا تعودوا لمثلها"؟". فمن هو المسؤول عن فتنة الخلافة المستعجلة التي مزقت الأمة، وما زالت تئن من جراحها؟. لست مع أو ضد أحد، وليس هذا ضمن منهجي الفكري والنقدي، بل أتحرى مصداقية الرشاد الذي نقضه قول عمر. فهذا المفهوم تسبب في ضياع الحقائق، وأسس لوعي ملتبس. فينبغي فضح مصاديقه. لنتعامل مع الأحداث بموضوعية ونبحث عن أسبابها الحقيقية كي لا تتكرر المأساة. خاصة وأنا أقرأ استدلالات الإرهابيين وهم يتشبثون بسيرة الخلفاء لقتل الناس الأبرياء، بعد رميهم بالردة والشرك.

- حروب الردة: هي الأخرى تبعث على الريبة والشك في رشد القرار وصاحبه، حينما اعتبر منكر الضرورة مرتدا، وطبق عليه حد الارتداد، مع عدم وجود عقوبة دنيوية على المرتد قرآنيا، ولو حصلت مرة في زمن الرسول فلضرورات ترتبط بأمن الجماعة المسلمة، فليس من المعقول أن يخالف النبي كتاب الله، أو يجتهد ضده. والقوم لم يرتدوا عن الإسلام، بل امتنعوا عن دفع الزكاة للخليفة، لأي سبب كان، فربما عدم قناعتهم بالبيعة دفعتهم لهذا الموقف. فهو احتاج سياسي أكثر من كونه تمردا ضد الدين وعقيدة المسلمين. فرميهم بالردة ترك تداعيات خطيرة. وهذا لا ينفي وجد مرتدين غيرهم. لكن بالنسبة لهؤلاء فالأمر مختلف تماما، وهذا ما أكدته المصادر التاريخية. فمن هدر دماءهم وهم مسلمون يشهدون الشهادتين ويقيمون

الصلاة؟[1].. فغدت الردة منذ ذلك اليوم سلاحا فتاكا بيد السلطة والفقيه، تطارد كل صوت حر، وتقمع المعارضة. وهي فتاوى دموية، تستبيح دماء المسلمين، وتهدر كرامتهم، وقد عاصرنا بعضها، والتاريخ مليئ بالأمثلة.

- سلوك عثمان في السلطة، وعمله بمبدأ الولاء دون الكفاءة، ففرّط بمصالح المسلمين، وسلط عليهم أمراء، يفتقرون لمواصفات الولي المؤمن. ومهد لحكم بني أمية. وقمع المعارضة، وتشبث بالسلطة بمنطق غريب لم يعهده المسلمون من قبل، حيث اعتبر خلافته أمرا إلهيا، مفترضا، لا يحق له خلع نفسه منه. وهو كلام غير مسؤول، لا يدل عليه أي دليل شرعي. قال: (لا أخلعُ قميصا ألبسنيه اللّه). وهذا تزوير صارخ للحقيقة، فالباري عزوجل لم يتدخل في تنصيب أي شخص، لا عثمان ولا غيره، بل وحتى الرسول لم يصرح لأحد بذلك، ولم يرو أحد نصا صريحا عنه. عثمان بن عفان جاء بالشورى ثم بايعه المسلمون، وأجهزوا عليه وقتلوه حينما رفض الاستجابة لمطالبهم الاصلاحية.

- كما شهد عهد الخلافة الراشدة، قرارات خطيرة، تسببت في سفك دماء غزيرة. فهل نسكت عنها إمتثالا لمفهوم الرشد "الخلفاء الراشدون". وتبقى سيرتهم حجة لسفك مزيد من الدماء؟ أم يجب تقويض مختلف المرجعيات التي أثثتها مقولات استبدادية وسلطوية بدافع التقديس؟

---

1 - قال الواقدي " ثم قدَّم خالدٌ مالكَ بن نويرة ليضرب عنقه، فقال مالك: أتقتلني وأنا مسلم أصلي للقبلة؟! فقال له خالد: لو كنتَ مسلما لما منعت الزكاة، ولا أمرت قومك بمنعها." أنظر كتاب "الردة" (107 - 108). ثم تزوج خالد بن الوليد زوجة مالك بن نويرة: (وأن خالدا تزوج بعد ذلك زوجته ليلى بنت سنان)!!!. وأنظر البداية والنهاية لابن كثير: "فبث خالد السرايا في البطاح يدعون الناس، فاستقبله أمراء بني تميم بالسمع والطاعة، وبذلوا الزكوات، إلا ما كان من مالك بن نويرة، فكأنه متحير في أمره، متنح عن الناس، فجاءته السرايا فأسروه وأسروا معه أصحابه، واختلفت السرية فيهم، فشهد أبو قتادة الحارث بن ربعي الأنصاري أنهم أقاموا الصلاة. (322/6). وقد أنكر جملة من الصحابة على خالد فعلته، وقد جرده عمر بن الخطاب في عهده، وحاسبه على قتله لمسلمين يقيمون الصلاة.

مفهوم العصمة

تأسيساً على ما تقدم، فإن كل مفهوم قادر بنفسه على ترسيخ حقيقته، سواء طابقت الواقع أم لا. ولكي تتأكد من صدقية أية عقيدة ظهرت بعد وفاة الرسول، تحتاج لمعرفة ظروف نشأتها، وتاريخها، وفلسفتها والأجواء الثقافية والسياسية والدينية والفكرية المحيطة بها. فالعقائد والمفاهيم لم تأت من فراغ، بل مهدت لها ضرورات مذهبية وسياسية. وقد بينت شطرا من الدوافع وراء ظهور مصطلح (خليفة رسول الله) و(الخلفاء الراشدين). لكن الأمر لا يقتصر عليهما. فمن المفاهيم التي لها ذات الصفات هو مفهوم العصمة عند الشيعة، وهو كما تقدم: معادل موضوعي لمفهومي عدالة الصحابة ورشد الخلفاء، في تقديسه للرموز الدينية والارتفاع بهم فوق النقد والمساءلة. فعندما تسمع بمفهوم العصمة تسأل فورا عن مبرراتها، ودوافع الإيمان بها. فهي أقدر مفهوم على التقديس، ونفي مطلق الخطأ بشكل غرائبي، لا ينتمي للطبيعة البشرية. فينتابك قلق حينما تشك بموقف ما، وليس أمامك سوى التبرير بسبب عصمته. فعندما يؤمن المسلم بعصمة النبي في التبليغ، يجد مبرراتها في خطورة الرسالة وأهمية الحفاظ عليها، كي تصل مباشرة للناس بأمان. فعصمة التبليغ تريد إلقاء مسؤولية فهم القرآن على المسلمين أنفسهم. لكن حينما تسمع بعصمة أئمة أهل البيت وفقا للمذهب الشيعي، ينتابك الشك مع انقطاع الوحي، فيكون السؤال عنها مبررا جدا. لكن قد يقال أن العصمة ضرورة لمعالجة الخلل السندي في رواياتهم. باعتبارها روايات مرسلة عن أئمتهم فلا قيمة توثيقية لها بدونها. لكنه ليس بإشكال وجيه، لأن الخلل السندي لا يعالج بالعصمة، بمعنى حق التشريع أو استمراره. ومن يصر على عصمتهم لهذا السبب بالذات يعترف بضعف أسانيد رواياتهم حدا لا يمكن معالجته إلا بالعصمة، وهذه سلبية خطيرة، تضع المذهب الشيعي في دائرة الشك والارتياب حول مصادره التشريعية. فتتقلب أسانيد الروايات إلى إشكالية معقدة. لذا ثمة طريق أسهل لمعالجتها، أعرضه في محله.

إذاً ينبغي معرفة تاريخ العقيدة، وظروف نشأة مفهوم العصمة. أما تاريخياً فالمعروف أن المتكلم الشهير هشام بن الحكم من مقربي أصحاب الإمامين جعفر الصادق وموسى الكاظم، هو أول من نظّر لهذا المفهوم، كضرورة لتحصين الإمام وتسديده

سياسيا ودينيا[1]. فأعاد وعي الإمام ومكانته ودوره وعلمه من زاوية قدسية. فلم يعد مجرد رمز ديني أو سياسي، يمكن محاسبته والرد عليه، بل أصبح كائنا مغايرا في طبيعته وكينونته، معصوما في سلوكه وعلمه ومواقفه. فالعصمة فهم قوامه اللامعقول الديني. صحيح أنت تتلقي من إنسان وتتعامل مع بشر كغيره من الناس، لكن حقيقته شيء آخر. ودليل هشام بن الحكم في حينه دليل عقلي يرى وجوب العصمة على الله من أجل تسديد الإمام، بعد انقطاع الوحي، الضمان الأكيد لعلم وسلوك الرسول. لكن هشام لم يقل لنا لماذا يتوقف الدين على وجود الإمام بالذات؟ وهنا بدأت روايات الغلو تقدم فهما أسطوريا للإمام ودوره وعلاقته بالخالق.

فالعصمة ليست مفهوما عاديا، بل تؤثر في فهم الواقع، وفقاً لزاوية النظر، ومستوى الإيمان وعدم الإيمان بها. فموقف من يؤمن بالعصمة، لا يتعدى التفسير والتأويل والتبرير، دون النقد والاعتراض، ويتلقى نصوص المعصومين أوامر نهائية. بينما يختلف موقف من لا يؤمن بها، فهو لا يكف مثلا عن الاستفهام عن سبب لجوء الإمام علي للحرب مع إمكانية السلام، وعدم وجود دليل على وجوب وحدة الدولة الإسلامية. بل ربما في تعددها فائدة أعظم حينما تلبي خصوصيات الشعوب التي لا تتقاطع مع أحكام الشريعية المصرح بها قرآنيا. فالعصمة وغيرها من المفاهيم المراوغة لا تصد الأسئلة والاستفهامات، ويبقى الباحث يلاحق الحقيقة أينما كانت.

الألقاب

ثمة ما ينبغي التوقف عنده لخطورته وقدرته على تسويق حقيقته، بعيدا عن الواقع، حيث تلعب الألقاب التبرعية والمصطنعة دورا خطيرا في تزوير الوعي، وفرض شخصيات غير مؤهلة. أو تكون سببا لاحتكار المناصب والأموال باسم الدين والفقاهة، أو للتستر على الحقائق وشرعنة سلوك السلطة. وهي أنواع، منها:

---

1 - الشيخ الصدوق، المتوفى 381هـ، كتاب معاني الأخبار، تحقيق أكبر الغفاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 132 - 133، باب: معنى عصمة الإمام. وأنظر: الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، العناصر الشيعية في التصوف، ط 3، 1980، بيروت، لبنان، ج1، ص 151.

- تقليد بعض خلفاء وسلاطين المسلمين ألقابا تقيهم الريبة والشك، وتخلق حولهم هالة قدسية، تشرعن سلوكهم، كسيف الله، أمير المؤمنين، المتوكل بالله، هبة الله. وهو أسلوب غير مباشر، يسرب لوعي المتلقي قدسية مزيفة، توحي بتسديد الله لسلوك الحاكم الأعلى، وشرعية ظلمه واستبداده وفساده. وهي بالحقيقة ألقاب بشرية لا علاقة لها بالله تعالى، لكنها تؤثر في العقل الجمعي، وتخلق قدسية مزيفة، تقمع السؤال والشك.

- وتارة تفرض قيم الولاء السياسي والطائفي، تقديم العالِم على الأعلم، من الفقهاء والمرجعيات الدينية، حينما يرفض الآخير التعاون مع الحاكم الأعلى. أو يرفض الاعتراف بشرعية سلطته، مع حاجة الحاكم لها. فيضطر لترقية العالم الموالي، فوق الأعلم المعارض. والفقيه المطيع فوق الأفقه المتمرد على طاعته، من خلال ألقاب تبرعية، كشاهد على فضله، وعلمه وفقاهته، كلقب: مشيخة الإسلام، قاضي القضاة. أو يحمي منصبه من خلال امتيازات دينية، حينما يخصه بالإفتاء دون غيره.

- وأخرى ثمة تضخم في ذات العالم والفقيه يلجأ معها لرصف ألقاب رنانة فوق مؤلفاته وكتبه، للتمويه على المستوى الحقيقي لعلمه ومعرفته، وقد توحي بأنه يحظى بلطف الله وعنايته دون الآخرين، وتمنحه قيمة علمية مزيفة، تؤهله مرجعا دينيا أعلى مستقبلا. منها: أية الله في العالمين، الحجة الأكبر، آية الله، آية الله العظمى، حجة الله على الأنام، الإمام الأكبر. وحينما يستبد به تضخم الذات والغرور والنرجسية، يعتقد أنه منتهى العلم والمعرفة، وأن ما أتى به لم يأت به أحد من قبل، فهو فيض إلهي، وإلهام رباني، فيتعالى على كل ما عداه. ولو دققت في كتبه تجد أغلبها مسروقا عن كتب أخرى دون الإشارة لمصادرها ومؤلفيها. ولي تجربة شخصية في هذا المجال. وهؤلاء يختارون لكتبهم عناوين صارخة في دلالاتها، مثل: نهاية الأصول، نهاية الدراية، نهاية الفقه، نهاية العلم، كفاية الأصول، نهاية الحكمة، تتهيب معها النقد والارتياب والشك، وتكرّس التأويل والتفسير والتبرير. أي تضطر معها للتنازل عن عقلك ووعيك، فهي ألقاب خطيرة على العقل الجمعي، تستدرج الوعي وتزجه في متاهة أوهام الحقيقة.

وحينما يرقى أحد الفقهاء لمنصب مرجعي ضمن مؤسسته الدينية، ينسب ذلك لله وبركاته وعنايته. ويقول: (الله أعلم حيث يجعل رسالته)، ليوحي أن منصبه كان قدرا مقدرا من قبل الله تعالى، فيتستر على دور السلطة والمصالح الطائفية والوجاهات الاجتماعية، وغيرها من أسباب تلعب عادة دور اللوبي والعرّاب في تنصيب المرجعيات الدينية في جميع المذاهب والطوائف الدينية بالعالم. وقد عاصرت تنصيب مرجعيات دينية واطلعت على مختلف الأساليب التي ساعدت على تنصيب المرجع الأعلى، ليس لله فيها أي مدخلية. فكانت الأمور تسير وفقا للسياقات العامة، المتبعة عادة في هذه المجالات. فترى حركة دؤوبة في الدوائر الخاصة، تشترك فيها المؤسسات الدينية، ولوبيات رجال الدين، بل والمؤسسات الأمنية والمخابراتية، المعنية بتنصيب المرجع الأعلى في كل ديانة. فينبغي للناس معرفة حقائق الأمور، وعدم التسليم لخطابات تستغل طيبتهم وبساطتهم.

رهانات الوعي

يبقى الرهان في كشف مراوغات المفاهيم على الوعي، وثقافة النقد والمراجعة، ومدى تقبل العقل لمصادر معرفية أخرى. وحينما يدرك الإنسان دورها في خلق الحقائق وتشويه الواقع، والتستر على الأخطاء، سيعيد النظر بمواقفه وسلوكه من الذات والآخر، فعلينا نقد الصور الوهمية والعقائد المختلقة من أجل إعادة التوازن للمجتمع. المفاهيم فخاخ تُسقطك في وهم الحقيقة، فتصدّق زيفها ومراوغاتها، ما لم يتداركك الوعي. فتارة ينفي المفهوم ما يريد إثباته، ويستبعد ما يريد تأكيده. ويراهن على سحر اللفظ وبلاغته ودلالاته، بعيدا عن الواقع. فلا يتقصى حقيقته سوى النقد، والوعي المفتوح، لكنه يبقى عصياً على الوعي المغلق، فيحسب أنه على حق وهو موغل في غيه وضلاله.

الباب الخامس

النص واتجاهات المعارضة

الفصل الثاني عشر

النص وخطاب المعارضة

ما إن انتهت مرحلة نزول الوحي بوفاة النبي، بدأت مرحلة تأويل النص المقدّس، وتزوير الوعي الديني، بدوافع شتى، أخطرها السياسة حينما تفرض نفسها على التأويل، فيغدو نصا جديدا، وتفسيرا رسميا يصادر النص الأول، ويعيد تشكيل الوعي. وتارة تدفع ضروراتها باتجاه وضع الأحاديث، ونسبتها للرسول الكريم. وثمة نصوص لا يمكن الجزم بصحة صدورها لعبت دورا خطيرا في عالم السياسة، سواء في عهد الخلفاء، أو في عصر الدولة الأموية. وكما أن ثنائية السلطة والمعارضة كانت وراء التمادي في تأويل الآيات وتزوير الوعي ووضع الروايات، فأيضا كانت السياسة سببا أساسا في نشوء المذاهب والفِرق، وتأسيس مرجعيات فكرية وعقيدية جديدة. فعندما دشن الخلفاء بنزاعهم حول السلطة مرحلة الإسلام السياسي، وتسييس الدين. أبقوا على قدسية النص، لشرعنة التأويل، فهو طاقة، يستمد قوته من مرونة النص المقدّس وثرائه ورمزيته، ويبقى القارئ ومهارته في توظيفه. فلا غرابة أن يكون التأويل أول مصدر لمراكمة شواهد تعضّد شرعية أحد طرفي النزاع حول مشيخة المسلمين وخلافة الرسول في بعض القضايا الإجرائية التي تتطلبها ضرورات المجتمع الجديد. فالسلطة عانت في شرعيتها رغم البيعة، وعدم قدرة الطرفين على حسمها وترجيح أحدهما على الآخر، لعدم وجود نصوص حاسمة في قراراتها وشرعيتها، فلم يجد أنصارهما عند استدعاء وقائع الخلافة في نهاية القرن الأول، سوى الشواهد لترجيح شرعية أحدهما، وتعزيز الرأسمال الرمزي. فالدافع للتأويل كان سياسيا بامتياز، وهذا لا ينفي وجود أهداف أخرى. غير أن استشهاد الحسين بن علي عام 60 هـ، كان إنعطافة حقيقية، دخلت معها السياسة مرحلة جديدة، وأصبحت المعارضة ظاهرة، فرضت نفسها على الساحة السياسية، بعد أن كانت متوارية، بلا ملامح، ينقصها الرؤية الحقيقية، واستراتيجية التحرك السياسي المدروس. ثم أخذت تطور أداءها. فدشنت عملها بانتفاضات عسكرية، رفعت شعار:

"يا لثارات الحسين". فالمعارضة في زمن الخليفتين الأول والثاني، وشطرا من حياة الثالث كانت مجرد ملاحظات، وتباين في المواقف السياسية دون التشكيك بشرعية السلطة، خاصة مع سطوة عمر بن الخطاب، وشدته وصرامته. غير أن ظاهرة الفساد التي نخرت جسد الخلافة أجج مشاعر السخط، فانفجرت ثورة شعبية أطاحت بعثمان. وأما في عهد الإمام علي فقد تسبب الخروج على شرعية الخلافة، وشخص الخليفة في سقوط عدد كبير من المسلمين، فكان أول صراع دموي على السلطة.

ويسجل على هذه الحقبة بالذات غياب التسويات السلمية، حيث ركن الجميع للعنف والقتال، الذي كشف عن أصالة الروح القبلية رغم إسلام الجميع. فثمة شعور فوقي لدى قريش طفح في لحظة التفاضل القبلي. فعلي مهما كانت مبدئيته وتقواه وسابقته في الإسلام وقربه من رسول الله، وشرعيته عبر بيعة عامة لم يحظ بها أي من الخلفاء السابقين، لكنه وفقا للمنطق القبلي، لا يرقى للسلطة رغم قريشيته، وهناك من يقدم نفسه، ويرى أفضليته دونه. بل ويعتبر السلطة استحقاقا طبيعيا وفقا لمنطق الكبرياء القبلي. وبالتالي لم تكن ثمة معارضة حقيقية في زمن الإمام علي بل صراع دموي على السلطة. فطلحة والزبير قد بايعوا الخليفة ثم انقلبوا ضده طمعا بالخلافة. وكان معاوية واليا ثم استقل بالسلطة وحارب الخليفة الشرعي. والخوارج جند الإمام وانشقوا عليه وحاربوه. وقد تسبب الصراع في استلاب الوعي، والتباس المفاهيم، فجميع الأطراف المحاربة كانوا من صحابة الرسول أو من تابعيهم. ولا اجازف أذا قلت أن الحروب الثلاثة ألقت وابل الشك حول صدقية الصُحبة.

ويبقى السؤال يؤرق الباحث عن سبب الركون للقتال، فليست ثمة ملازمة بين وحدة الدين ووحدة السلطة السياسية. ولماذا يجب أن تكون الدولة الدينية واحدة، وليست متعددة خاصة مع تباعد الولايات وانعدام المواصلات آنذاك، واختلاف الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم وضروراتهم؟؟. فهل هو التشكيك في مصداقية الحاكم كما بالنسبة لمعاوية؟ أم سببه خيانة البيعة كما بالنسبة لطلحة والزبير وعائشة؟ أم هو منطق السلطة تاريخيا. فالدماء التي سفكت في المعارك الثلاثة غزيرة، وتداعياتها كانت خطيرة. ويبقى كل شيء مواربا وليس ثمة ما يُطفئ الشك والاستفهام.

اتجاهات المعارضة

إذاً فالنقلة الحقيقية للمعارضة في تاريخ المسلمين، تمثلت بموقف الإمام الحسين من بيعة يزيد[1]، حيث رفض البيعة لعدم توفر الشروط اللازمة به، كما صرّح بذلك علانية (...ويزيد فاسق، فاجر شارب الخمر، قاتل النفس المحترمة معلن بالفسق والفجور، مثلي لا يبايع مثله). فحينما وقعت معركة كربلاء لم تكن للخليفة بيعة في عنقه، ولم يشق عصا الطاعة، ولم يكن جزءا من السلطة كمعاوية حينما شق عصا الطاعة، ولم يتحرك صوب الكوفة لولا رسائل بيعة أهلها، ومبايعتهم لسفيره مسلم بن عقيل. فالحسين بثورته أرسى معالم شرعية السلطة، وضوابط الخليفة الشرعي. فيصح أن الحسين بن علي كان أول زعيم سياسي مسلم معارض، وأول من أرسى شرعية المعارضة رغم إسلامية السلطة. غير أن استشهاده، ترك تداعيات خطيرة بقدر ما دفع باتجاه الثورة والعمل المسلح ضد الدولتين الأموية والعباسية، وما زال الثوار يستمدون من الحسين معنويات التضحية والفداء.

ويمكن هنا رصد ثلاثة اتجاهات للمعارضة بعد مقتل الحسين، لكل اتجاه معالمه وخصائصه، وطريقته في فهم الحدث وشخصية الإمام الحسين، وربطه بالإسلام، والعقيدة الشيعية خصوصاً، للوقوف على أسباب الوضع، في مجال العقيدة والفكر، والأهم كيف مارس خطاب المعارضة سلطته في ترشيد أو تزوير الوعي، وما هو دور الخطاب في نجاح أو إنكسار المعارضة:

الاتجاه الثوري

وهو اتجاه متمرد، ركن للعنف، ولم يعرف الانكسار والإنكفاء والتراجع، وتعامل مع السلطة بعد مقتل الإمام الحسين بمنطق سياسي براغماتي، يحتمل جميع الممكنات. وكان يعتقد ثمة لعبة يجب على المعارضة إجادتها، واتخاذ الموقف الصحيح، من خلال العمل المسلح، تماشيا مع منطق العنف والقوة الذي كان سائدا

1 - للاطلاع على تفصيلات ثورة الحسين وخطبه أقواله،راجع: الطبري، تاريخ الطبري، مصدر سابقا، ج6، ص 174 وما بعدها، خلافة يزيد بن معاوية.

آنذاك. وقد ارتكز هذا الخطاب إلى قاعدة فكرية وعقيدية، ورؤية سياسية واضحة. واستمد قوته من رمز مقدّس عظيم، لا تنفد طاقته. فالحسين ابن بنت الرسول، قتل شهيدا من أجل إصلاح السلطة والمجتمع، وهي قضية متجددة، لا تحدها حدود، وفي كل زمان يوجد ما يبرر تقويم الأمت والعوج، وثمة مبرر مرن يدفع باتجاه الثورة باستمرار. فاكتملت لديهم شروط المعارضة السياسية الناجحة، والقادرة على مواصلة طريق الكفاح، ومواجهة التحديات. باستثناء من رفع شعار الثأر والعنف من أجل العنف. فكانت تداعياته صادمة.

عناصر المعارضة الناجحة

يشترط في المعارضة الناجحة العناصر التالية:

أولا: الهدف، الذي يعد بوصلة المعارضة في مواقفها وقراراته. وكلما كان الهدف واضحا، كلما تماسكت حركة المعارضة. فيجب عليها أولاً تحديد الهدف الذي تسعى لتحقيقه. والقضية المركزية للمعارضة، أو هدفها الأساس، هو مواصلة هدف الإمام الحسين الذي ثار من أجله: الإصلاح، السياسي والاجتماعي. (إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا ظالماً ولا مفسداً انما خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي)[1]. فيكون هدف المعارضة وخطابها هو تحرير السلطة من استبداد الفاسدين ولو عنوة، أسوة برمزهم التاريخي. وقد تتسع أهداف هذا الاتجاه فتتراوح بين المطالب السياسية العامة، وخصوص استرداد حقوق أهل البيت. وعلى جميع الاحتمالات تكون السلطة وسيلة لتحقيق الهدف، والعمل المسلح أداة لاستلامها. فخطاب هذا الاتجاه خطاب سياسي بامتياز، مارس كافة تقنياته التي قد تضطره لتزوير الوعي، أو استدعاء نصوص وروايات لا دليل له على صحة صدورها، لكنها متطلبات الخطاب وضروراته. والحقيقة أن هذا الاتجاه يمتلك مقومات شرعيته، وليس بحاجة إلى مزيد من النصوص والتأويلات. فالحسين وشعاراته وسلوكه الثوري هو مصدر

1 - للاطلاع على تفصيلات ثورة الحسين وخطبه أقواله، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، مصدر سابقا، ج6، ص 174 وما بعدها، خلافة يزيد بن معاوية.

شرعيته وديمومة تحركه. فهو على بينة ووضوح كافٍ في حركته

ثانياً: قاعدة فكرية وأخلاقية، تتحرك في ضوئها المعارضة، كي لايسودها غبش التخبط المعرفي. ولو بحدود قضيتهم. والقاعدة الفكرية لهذا الاتجاه هي ذات القاعدة التي ارتكز لها الإمام الحسين. أي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من منطلق إيماني. ووجوب حماية أهداف الرسالة السماوية، وفضح العابثين بمقدرات المسلمين. فالسلطة مقدمة لأداء واجب شرعي. فالمعارضة من هذه الناحية على ثقة تامة بمرجعياتها الفكرية العقيدية.

ثالثاً: الرمز التاريخي، المُلهِم، في تقواه وورعه وعلمه ووعيه. والأهم في شجاعته وتضحيته، والحسين بن علي هو الفرد الذي وقف بوجه جيش يزيد، فانتصر عليه معنويا، ويمكن للخط الثوري استثمار هذا النصر في مواصلة العمل المسلح، للوصول إلى السلطة ومن ثم تحقيق أهداف ثورة الإمام الحسين.

رابعاً: القاعدة الشعبية، وهنا ضمت المحرومين والمضطهدين، والعلويين والشيعة بشكل عام، وليس خصوص الشيعة الإمامية. فالحسين كان وما يزال مركز استقطاب يعبّئ الناس تلقائيا، لاقتفاء أثره في التضحية والفداء. بل أنه صار بحد ذاته قضية، تستحق التضحيات.

فخطاب هذا الاتجاه كان ثوريا بامتياز، يرفض الخنوع والتكاسل، ولا يرى أي مبرر للقعود عن الثورة حينما يتوفر شرطها. فليس غريبا أن يتمردوا على بعض الرموز الدينية التي رفضت الحراك المسلح، كتمرد جملة من أصحاب الإمام الصادق ضده، لموقفه السلبي من بعض الحركات المسلحة، وعدم استجابته لدعوة أبي سلمة الخلال للنهوض والثورة، وقبله دعوة أبي مسلم الخراساني، حيث كانت الظروف مؤاتية، كما يعتقدون. لكن الإمام جعفر بن محمد الصادق، سادس أئمة أهل البيت رفض القيام بثورة متذرعا بأسباب تخصه. بينما كانت الزيدية، نسبة لزيد بن علي، الثائر الهاشمي، تشترط القيام بالسيف في صدقية إمامته.

فالحراك المسلح أكتملت شروطه ومارس دوره بثقة عالية، ولم يضطر لمزيد من التأويل أو وضع الأحاديث (وهذا هو المهم بالنسبة لنا). ولم يحتج لمرجعية فكرية معقدة، فالإمامة الشرعية تقتصر عندهم على من يقوم بالسيف لاسترداد حقوقه

المهضومة[1]. فكان طريقهم واضحا. وخطابهم كان ثوريا - سياسيا، ارتبط برموز أهل البيت دينياً.

لكن ينبغي التنبيه أن الشروط المتقدمة شروط مثالية، لا تنطبق بالضرورة على جميع الانتفاضات العلوية، بل أن كثيرا منها مدان مهما بالغ في شعاراته وثورية خطابه.

ومهما كانت مواصفات هذا الاتجاه لكنه ليس مثاليا كما ينبغي، وليس بريئا في سفك الدماء، ولا صادقا دائما في شعاراته وموالاته لأهل البيت، حتى وإن كان مخلصا في بداياته، بل كان هذا الاتجاه يتستر على هدفه السياسي، بشعارات الثأر والرضا لآل محمد، بعد فاصلة طويلة عن واقعة كربلاء. ولم يختلف عن غيره في استغلال السلطة واحتكارها. وقد ساعدهم على هذا أن شرعية السلطة لدى شطر من الشيعة وعلمائهم تصدق بمجرد إظهار الدولة موالاتها لأهل البيت ولو شكليا من خلال رفع شعارتها، والسماح لهم بممارسة طقوسهم وشعائرهم. فالقضية بالنسبة لهم رمزية، وهذا يكفي بغض النظر عن جرائم السلطة، كما بالنسبة لموقف علماء الشيعة من الدولة البويهية ثم موقفهم المساند للدولة الصفوية التي كانت في حرب مع الدولة العثمانية، وكانت بحاجة ماسة لغطاء شعبي وديني ومذهبي يقاوم الخطاب السياسي – الديني للأتراك. فاضطر السلاطين الصفويون تبني المذهب الإمامي وفسح المجال للغلو الشيعي، من أجل شرعنة الحرب وتعبئتهم ضد الدولة العثمانية ومشيخة الإسلام، وفق معادلة: (نصرة الدولة الصفوية = نصرة للمذهب الشيعي). في مقابل: (نصرة الدولة العثمانية = نصرة لمشيخة الإسلام والمذهب السني). فكلتا الدولتين كانت تمنح الشرعية لفقهاء الإسلام من كلا المذهبين، وجميع الفقهاء كانوا يشرعنون ممارسات السلطان وطغيانه واستبداده وفساده.

وأخيرا، يسجل ضد الخط الثوري، تماديه بالثأر، عندما رفع شعار "يا لثارات الحسين"، وسفكت دماء غزيرة، بعضها ظلم وعدوان، وهذا يؤكد طموحهم للسلطة، مهما كانت مواربات خطابهم السياسي. فالعباسيون عندما رفعوا شعار: "الرضا لآل محمد" اضطهدوا أئمة أهل البيت وشيعتهم بعد تسلّم السلطة.

---

1 - الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج1، ص 137.

الاتجاه التنظيري

هذا الاتجاه قاده على المستوى الشيعي أئمة أهل البيت وأصحابهم من الفقهاء والعلماء والمتكلمين. ابتداء من الإمام علي بن الحسين، حيث ظهرت معالم المدرسة الفقهية الشيعية، التي تجلت بكامل معالمها وألقها وإبداعها في زمن الإمام جعفر بن محمد الصادق. وهذا الاتجاه اعتزل السياسة والعمل المسلح، وركن للعلم، لترسيخ وجوده، فيصدق أنه معارضة سلمية، صامتة، خطّت لها طريقا مختلفا. ساعد على ظهور فهمٍ آخر للأحداث التاريخية. فترك مسافة بينه وبين الاتجاه الأول ولم يتبنَ أي خطاب ثوري علناً، لكنه يشارك الاتجاه الثالث في بعض مجالات العقيدة. فتولى، إضافة لجهوده الفقهية والفكرية، بناء منظومةعقيدة محكمة، تمت هندستها بشكل دقيق ومفصّل. يمكن تلخيص معالمها، بما يلي:

- ظهور مفهوم الإمامة الدينية، كنوع من التعويض وتعضيد الرأسمال الرمزي بعد نكبات الشيعة واضطهادهم وإقصائهم. فهي في بعض أبعادها محاولة للتستر على الهزائم العسكرية المتلاحقة للإمامة السياسية، وعدم قدرة اتباع أهل البيت إثبات النص على خصوص خلافة الإمام علي بنص صريح يصلح أن يكون مرجعية لحسم النزاع بين الأطراف المتنازعة على السلطة تاريخيا. فالإمامة وفقا للرؤية الجديدة ما زالت تمارس دورها الديني رغم فداحة خسائرها السياسية. وهي إمامة تم تأصيلها كلاميا عبر تأويلات قرآنية، إضافة لروايات بدأت تتدفق بعد وفاة كل إمام تتحدث عن الإمامة ومقامها وضرورتها. وهو تدفق متهم لا يمكن ضمان براءته، فالعقيدة محددة قرآنيا، ولا قيمة لأية عقيدة لا يدل عليها دليل صريح من الكتاب الكريم. فخطاب هذا الاتجاه خطاب فكري – عقيدي، ارتكز لمقولات كلامية، ونجح في تأسيس مفاهيم جديدة، منها الإمامة الدينية. التي أحيت مفهوم الإمامة ومنحت مَن تبقى من الأئمة شرعية كاملة، رغم اختلاف مواقفهم. فعدم اعتراض الإمام على الاستدلال الكلامي أو موافقته الضمنية يُعد إمضاء يكرّس مصالحه الدينية والسياسية. حيث تطور هذا المفهوم ومارس أدوارا مختلفة خلال

مسيرته[1]. رغم حاجته الماسة في بعض أبعاده لأدلة قرآنية صريحة، وهي مفقودة بالضرورة. علماً أن مفهوم الإمامة تاريخيا مفهوم سياسي، وكان أصحاب الأئمة قبل التنظير لعصمتهم، يتعاملون معهم كزعماء سياسيين، أو كبار آل محمد، أو فقهاء التشيع، فصراع الصحابة كان صراعا سياسيا، وقد طُرحت الإمامة في مقابل الخلافة طرحاً سياسياً. وأما الإمامة الدينية فجاءت لتدارك الفشل السياسي.

- تم صياغة فهمٍ معنوي للنصر، بعيدا عن مقاسات الربح والخسائر المادية. فالنصر الحقيقي هو أداء الإمام لدوره المرسوم من قبل السماء. ولكل إمام دوره، وما يحسب خسارة عسكرية هو ليس كذلك في نظرها. وهذا الفهم ساهم في شد صفوف الشيعة، ولملم جراحهم، وتدارك انكسارهم النفسي والمعنوي.

- منحت العصمة، كما تقدم[2]. الأئمة حصانة ذاتية، ثم تطور المفهوم، بشكل غدا لها مفهوم مختلف، على صعيد الموقفين السياسي والديني. فالإمام بموجب عصمته يبقى إماما ثار أم لم يثر. خلافا للفهم الزيدي لمفهوم الإمام الذي ارتبط عندهم بالقيام بالسيف. وبالتالي فعدم نهوضه عسكريا رغم توفر الشروط اللازمة للثورة، يعتبر موقفا شرعيا صحيحا، فهو معصوم لا يصدر عنه الخطأ.

- نجح هذا الاتجاه باعتبار الأئمة امتداداً للنبوة، بموجب مقولات كلامية، لا دليل عليها من الكتاب والسنة سوى روايات لا تنهض دليلا صريحا. حيث عالجت العصمة مشكلة الروايات الشيعية التي تعاني انقطاع السند بين الإمام والرسول الكريم. وأصبح الإمام كالنبي له حق التشريع، وأكتفى الشيعة بصدور الرواية عن الإمام لأثبات صحتها، وهنا لعب الوضّاعون دورا تاريخياً، من خلال حجم الروايات الكاذبة والموضوعة التي نسبت زورا وبهتانا للأئمة. ولا أعني الإطلاق أبدا، فربما صدر عنهم بعضها. لكن سلوكهم العام ينفي ذلك.

---

1 - لمتابعة تطور العقيدة الشيعية، راجع كتاب: طباطبائي، د. حسين المدرسي، مصدر سابق. حيث تابعها بالأرقام من خلال عدد كبير جدا من المصادر. وهو محقق وفقيه وأستاذ في الجامعات الأمريكية.

2 - راجع: الشيبي، د. مصطفى، الصلة بالتصوف والتشيع، مصدر سابق، ص 151

- نجح مفهوم العصمة في تطويع مفهوم المقدّس ليشمل بإطلاقه الإمام، فخرج من دائرة النقد إلى دائرة التعالي والقداسة. بينما كان أصحاب الأئمة، قبل التنظير لعصمتهم، يتعاملون معهم كبشر وفقهاء وزعماء دينيين، يصدر عنهم الخطأ والاشتباه والنسيان. ورغم تفاخر الشيعة بعصمة الأئمة إلا أنها لعبت دورا سلبيا. وكان بإمكان الأئمة أن يلعبوا دورا تاريخيا مستقبلياً بعيدا عن القداسة والعصمة، فخسر الإسلام نماذج دينية راقية، يمكن أن تؤسس لفهم آخر للدين، وأسلوبه في تجديد خطاباته. لكن أبت العصمة إلا أن تسلبهم هذا الدور العظيم.

- عوّل هذا الاتجاه على الإمام المهدي المنتظر في قيام دولة العدل الإلهي، كوعد قرآني – نبوي، عليه يتوقف الهدف من الخلق والحياة، وفقا للرؤية الشيعية المتعارفة. فباقي الأئمة لهم أدوارمختلفة، ويبقى التعويل في إقامة دولة العدل الإلهي على المهدي المنتظر. وهو خطاب متقن، علق عليه الشيعة آمالا واسعة وما يزالون. وقد وضع الأئمة خارج دائرة المساءلة والنقد، فلكل إمام دور رباني محدد. وهذا خطاب بارع من حق الأئمة التشبث به للتخلص من مسؤولية التحرك السياسي والعسكري.

فالاتجاه الثاني أسس لجهاز مفاهيمي جديد، أعاد تشكيل وعي الفرد الشيعي، وطريقة تفكيره. وكرّس إنغلاق العقل، بدلا من انفتاحه على الحياة وضروراتها، عندما وفّر رؤية جاهزة لمستقبل متغير لها ضروراته، مما تسبب في انتكاستهم حضاريا، أسوة بغيرهم من المسلمين، الذين جعلوا من السنة وما ينسب للنبي مصدرا وحيدا للمعرفة. فالعقل الذي كان يتحرك داخل هذا الاتجاه عقل مرتبك، خائف يبحث عن أية حلول لتدارك انكساراته السياسية، وردود فعلها التي انعكست على أتباع مدرسة أهل البيت الذين وضعوا آمالهم في غد مشرق بقيادة الأئمة. فأصابهم اليأس والقنوط في كسب واقع سياسي يعيد لهم كرامتهم وحيثيتهم، ويخرجهم من دائرة الاقصاء والتهميش. فكان للمفاهيم الجديدة دور إيجابي في تماسكهم. فخطاب هذا الاتجاه أيضا خطاب سياسي في بعض أبعاده لكن بمرجعيات فكرية وعقيدية جديد. بل ويصدق أنه خطاب ديني مبطّن سياسياً. فالروايات الشيعية عندما اهتمت بقضية الحسين بعد مقتله، فهذا الاهتمام خطاب معارضة، وتحريض غير مباشر ضد السلطة. وأيضا عندما يحرّم الفقه الشيعي

عطايا وهدايا السلطان، أو يحرّم التعاون معه، فإنه يدعو لمقاطعته. وهو أسلوب آخر في المعارضة السياسية – الفقهية. ومثلها حرمة قبول منصب القضاء وولاية الأقاليم وأي منصب رفيع. وهناك استثناءات تفرضها الضرورات[1].

المهم بالنسبة للبحث أن المفاهيم الجديدة شجعت على وضع الأحاديث ونسبتها للرسول الكريم بعد أن عجز تأويل الآيات القرآنية عن الاستجابة لضروراتهم العقيدية. وليس في ذلك إدانه للأئمة مع عدم وجود دليل يورث العلم واليقين.

إن الاتجاه الأول ارتكز للثورة ولم يحتج لروايات تشرعن تحركاته بعد أن استمد شرعيته من حركة الحسين، فبنى قاعدته الفكرية بعيدا عن الروايات الموضوعة نسبيا، فينبغي التأني وعدم التسرّع واتهامه بوضع الروايات لعدم حاجته الماسة لها. عكس الاتجاه الثاني، الذي تعتبر الروايات مادته الأساسية وهو يؤصّل لمفاهيم جديدة، طارئة على الفكر والعقيدة الإسلامية. فحاجته للوضع أكبر. لا بالنسبة للأئمة، باعتبارهم مصدرا للرواية والتشريع، ولكن لأصحابهم، ممن تصدى للتنظير وتأصيل مقولات لا دليل له عليها سوى الروايات الموضوعة والمختلقة، فهي قضايا غرائبية وخرافية تنسب للأئمة خوارق زورا وبهتانا، كعلمهم بالغيب، والولاية التكوينية، ومعرفة جميع اللغات، والتصرف بالكون إلى آخر سلسلة مقالات العقيدة الشيعية المغالية. باستثناء خط الاعتدال، في مقابل خط الغلو، رغم مسؤوليته هو الآخر، عن تأسيس مفاهيم عقيدية جديدة تفتقر أيضاً للدليل القرآني الصريح، باعتبارها قضايا خارقة، لا يمكن الوثوق بها ما لم يدل الدليل القرآني عليها خاصة. ويمثل هذا الخط أصحاب أئمة أهل البيت من الفقهاء والعلماء، ابتداء من أبان بن تغلب إلى يونس بن عبد الرحمن مرورا بزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن يعفور وعبد الله بن سنان وغيرهم[2].

---

1 - الأنصاري، الشيخ مرتضى، كتاب المكاسب، فصل جوائز السلطان.

2 - راجع تراجمهم في كتابي: رجال الشيخ الطوسي، ورجال النجاشي، وكلاهما كتاب متخصص بمعرفة رواة الأحاديث، وأصحاب الأئمة، وكتبهم وأصولهم. وهؤلاء من حواري الأئمة ومقربيهم وفقهائهم.

النص وفتنة الشعار

تتصف الشعارات بزخمها العاطفي، وقدرتها على تعبئة الناس، وتحريض الرأي العام. وهي من أخطر اللعب السياسية والدينية. يتطلب نجاحها مهارة وخبرة بثقافة المجتمع وتاريخه ورموزه وأولوياته، وطبيعة علاقته بتراثه وقيمه ومبادئه ودينه. تتأثر فاعليتها بظرف إطلاقها وتوقيتها. ويخبو توهجها خارج بيئتها وحاضنتها الثقافية – الاجتماعية. فيخسر من يرفع شعارات حسينية في مناطق الشام آنذاك، بينما ترتعد لها فرائص المجتمع الشيعي في العراق، بسبب ارتباطه الوجداني والعاطفي والتاريخي والديني بالحسين وقضية كربلاء. الشعار وتر حساس يعزف عليه السياسي، ويكرّسه لمصالحه الشخصية والحزبية. والكشف عن حقيقته يمنح الشعب فرصة لاستعادة الوعي، والتأني في الاندفاع العاطفي معها. أي أن نقد الشعارات يحرم السياسي المتربص من تحقيق غايته، وهذه مسألة مهمة على مسار خلخلة اللامفكر فيه، من أجل نهضة حضارية متماسكة. فالشعار تارة يستبطن بنى فكرية وعقيدية، وأنساقا ثقافية ومعرفية، قد تكرّس الطائفية، وتعيد تشكيل العقل على أسس لا أخلاقية، تصنف الآخر وفقا لتنوعه الثقافي والديني، الذي هو جزء من خصوصيته وحريته، فالشعار يأتي ليصادر حريته، ويقمع حقه في التنوع، خاصة حينما ترتفع نبرة التنابذ وروح الكراهية بسبب الشعارات المرفوعة. وبالتالي فنقد الشعار يقع ضمن سياقات البحث، في نقد النص.

اتضح مما تقدم أن الاتجاه الثوري ضمن المعارضة التاريخية، كان خطابا سياسيا، مارس العنف متسترا بشعاراته، فأوغل (التوابون)[1] بالقتل ثأراً للحسين، بعد واقعة كربلاء مباشرة، وكان يقودهم سليمان بن صرد الخزاعي. ثم المختار الذي سيطر على الكوفة ورفع شعار "يالثارات الحسين". حيث قتل كل من اصطف مع السلطة الحاكمة. ثم طور التيار الثوري نفسه إلى حركات مسلحة استهدفت السلطة بمختلف العناوين، كثورة عبد الله بن الزبير، الذي أعلن نفسه خليفة للمسلمين في مكة بعد

1 - لتفصيل الكلام حول التوابين والانتفاضات الشيعية، راجع: الطبري، تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج7، ص 34 وما بعدها.

وفاة يزيد بن معاوية، وكان واليه على الكوفة أخوه مصعب بن الزبير الذي استولى على السلطة بعد أن قتل المختار الثقفي. وأيضا زيد بن علي، الذي قُتل بعد خروجه في الكوفة ضد حكم هشام بن الحكم. وفيما بعد ثورة "محمد ذو النفس الزكية" وأخوه إبراهيم. كما كانت هناك حركات مسلحة للخوارج وغيرهم، وقد رفعت كل حركة ما يخدم مصالحها السياسية من شعارات ولافتات ثورية. وبالتالي رغم حرص الحركات الثورية التاريخية الطامحة بالسلطة على رفع شعارات تبدو دينية وإصلاحية، أو تدعو للثأر من قتلة الإمام الحسين أو تطالب بالرضا لآل محمد، إلا أنها حركات سياسية، تخادع في شعاراتها ولافتاتها، رغم اختلافها المرجعي، وتباين فهمها للسلطة وشروط الحكم. فلا صدقية حقيقية لتلك الشعارات. فخطاب التيار الثوري خطاب سلطة، وما يؤكد زيف شعاراته، أن زعماء التيار الثوري قد انقلبوا عليها، ومارسوا ضد مناوئيهم عنفا مضاعفا، كالعباسيين الذين رفعوا في بداية تحركهم شعارا مواربا (الرضا لآل محمد)، ثم اختزله منطق السلطة ببني العباس، واستبعاد بني هاشم. من هنا ينبغي الحذر من أي شعار ثوري باسم الدين أو الحسين يرفع من قبل أية جهة، فهي شعارات ماكرة تستغل عواطف الناس، لتعزيز قواعدها السياسية، وتراهن على استغفالهم، عندما تختزل الاصلاح بممارسات طقوسية، إرضاء لمشاعر جمهورها، بينما تكرّس وجودها السياسي لمصالحها الشخصية والحزبية.

إن فتنة الشعارات مازالت تحرض ضد السلطة، وتطمح لتوسعة دائرتها عندما تكون فيها، كشعار: "كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء". وشعار: "أبد واللّه لا ننسى حسينا". وهي شعارات ماكرة، تبحث عمن تحمّلهم مسؤولية ما حصل في كربلاء قبل 1400 عام!!. كمبرر مشروع لسلوكهم الإقصائي من أجل الوصول للسلطة أو توسعة نطاقها. شعارات تزلزل مشاعر الحس الثوري، رغم مخالفتها الصريحة للكتاب الكريم: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)[1]. فالشعار يخلق أعداء وردود أفعال معاكسة تخدم هدف السياسي، عندما يريد إسقاط مناوئيه. وهذا هو الخطر الجسيم، الذي يقوض السلم الأهلي، ويعمق روح الإقصاء والكراهية، فيندفع

1 - سورة الأنعام، الآية: 164.

الناس بخدمة مشاعر دينية – حسينية، وهي لا تعدو سوى تحركات سياسية غايتها الوصول للسلطة.

لا توجد شريعة سماوية أو أرضية تبيح الثأر مدى الحياة لأجل مقتل شخص، مهما كانت منزلته. وقد قُتل قبل الحسين أنبياء كثيرون (قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ)[1]، كما صرح القرآن بذلك. لكن للثأر حدود، النفس بالنفس. وتجاوزه جريمة واعتداء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[2] فربط شعارات العنف والسياسة بالدين والقرآن الكريم يعد جريمة بحق الناس الطيبين، فيجب فضح هذه الشعارات وكشف زيفها، لتحرير الوعي من ربقة العواطف والاندفاعات اللامسؤولة. فرفع الشعارات باسم الحسين تناقض هدفه الإصلاحي، وقبل ذلك تتستر بالدين وتقوض مبادئه وقيمه.

تبقى السياسة هدفا مشتركا لهذه الحركات. وما الشعارات المرفوعة سوى محفزات أيديولوجية لشد صفوف قواعدها الشعبية. فالتوابون الذين مثّلوا أول تحرك مسلح ضمن التيار الثوري، كانوا ممن كاتب الحسين وبايعه على السلطة، لكنهم تخلوا عنه بعد انقلاب موازين القوى لصالح جيش السلطة الحاكمة. ثم عادوا لحمل السلام للانتقام واستعادة السلطة. فكلا الموقفين كان منطلقه سياسيا براغماتيا. بايعوا الإمام الحسين على أمل الاشتراك في حكومته، وحملوا السلاح تائبين بعد مقتله أملاً في السلطة. بل انسحب جميع من رافقه في الطريق عندما علموا بمقتل سفيره إلى كربلاء، مسلم بن عقيل، ولم يواصل المسير معه إلا خُلّص أصحابه وأهل بيته!!. فلا معنى للمبدئية كما يراهن بعض الباحثين. المبدئيون رابطوا معه حتى اختلط دمهم بدمه على أرض كربلاء. فالتباس السياسي بالديني أحد أسباب تخلفنا، فينبغي تفكيك الخطاب الثوري، وتحليل مقولاته ومفاهيمه، لمعرفة

---

1 - سورة البقرة، الآية: 91.

2 - المصدر نفسه، الآية: 178.

ثقافته، وأهدافه، للحد من توهجه بعيون الشباب الثوري، وقود الحركات السياسية، المندفع في حب الإسلام وحب الحسين. فليس "كل يوم عاشوراء" و"كل أرض كربلاء"، بل ينبغي رفع شعارات ملائمة، ترفض العنف، وتدعو للأمن والاستقرار: "كل يوم سلم" و"كل أرض سلام".

خطاب الحسين خطاب سياسي، هدفه إقامة دولة، فالحدث يقرأ ضمن ظرفه التاريخي والسياسي، واستدعاؤه خارج شرطه ينقلب إلى عنف مؤسلم، هدفه السلطة بلباس ديني - حسيني. التوابون تيار متربص، التصق بالحسين قبل وبعد استشهاده طلبا للسلطة، وهدفه هدف سياسي، يتستر بالدين وطلب الثأر للحسين. وقد استباح دماء غزيرة لتحقيق أهدافه بعيدا عن قيم الدين (النفس بالنفس). فقتلى كربلاء سبعون شهيداً، فكيف استباح هذا التيار سفك الدماء لولا دوافع سياسية تستهين بجميع القيم من أجل إضعاف السلطة؟ فالتيارات السياسية أحق بالنقد والتفكيك للتعرف على حقيقتها، حينما ترفع شعارات دينية. فتارة تكرّس هذه التيارات الاستبداد والعنف والقمع والاستغلال باسم الدين والضرورات الثورية. وثمة ما يدعو لتفكيك المرجعية الفكرية والعقيدية لهذا التيار لاكتشاف مساحة اللامفكر فيه والمسكوت عنه، ومدى علاقتها بالنص، رغم عدم حاجته الماسة له. فطلب السلطة بآليات ثورية لا تخفى على الوعي، لكن ما يريد التستر عليه الخطاب الثوري، شرعية تحركه المسلح دينيا. فاكتشاف المسكوت عنه واللامفكر فيه في الخطاب الثوري يعيد تشكيل الوعي بهذه الحركات، ومدى شرعيتها. فإذا كانت السلطة ضرورة اجتماعية فلماذا توظف شعارات دينية من أجل مطالب سياسية؟

إن البنية الأساسية لهذا التيار بنية ثورية، متحررة من قيود الشريعة رغم شعاراتها الدينية. بنية تقوم على مقولات براغماتية، أعادت بها تشكيل وعي ديني استنزف عقل المسلم، من أجل الوصول للسلطة. فهو فهم سياسي للدين يرتكز للعنف والإقصاء وعدم الاعتراف بشرعية الآخر. وبالتالي فهو وعي تاريخي، لا يمكن اعتماده لبناء مجتمع مدني حضاري، يقوم على التسامح والتداول السلمي للسلطة، وتقديم الكفاءة على الولاء. وحق الفرد في التنافس على السياسي بغض النظر عن خصوصياته الثقافية والدينية.

الفصل الثالث عشر

التنظير والمعارضة

لقد مارس الاتجاه الثاني، الفكري – الفقهي أو الاتجاه "التنظيري"، المعارضة بأساليب سلمية محكمة، يصدق أنها معارضة سياسية صامتة تستبطن السلطة. وقد مرّ الحديث عن أبعاد هذا الاتجاه، وثمة جوانب أكثر خطورة ينبغي التوقف عندها، للتعرف على بنيته، ومساحة اللامفكر فيه واللامعقول. ومدى ارتكازه للعقل والشرع حقيقة. وفضح بشريته، ومكره وأهدافه ورؤيته للذات والآخر. فهذا التيار أحق بالنقد لقوة حضوره، وتأثيره في العقل المسلم منذ نشأته، وأكثر استهلاكا وتوليدا للروايات. وهو لا يختص بمذهب أو فِرقة، بل كان عصر التنظير ونشوء المذاهب والاتجاهات الكلامية والفِرق الإسلامية بامتياز. وعصر تكريس النص لمصالح سياسية ومذهبية، فكانت الأحاديث تتدفق لنصرة هذا الطرف وذاك، خاصة بعد امتداد عصر النص لدى الشيعة، واستمراره حتى نهاية الغيبة الصغرى، وبداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر المهدي وفقا للعقيدة الشيعية (329 هـ). فالمعارضة والسلطة كلاهما أسس شرعيته على نبذ الآخر، وتسقيطه والانتقام منه. أي أن منطق الثأر كان محركا أساسا في البناء النظري، الفكري والعقائدي والفقهي، وهو واضح في كتب التراث. وقد مر أن المذاهب والفرق الإسلامية ليس لها وجود حقيقي خارج منطق التنافي، فلا معنى للتسامح الحقيقي بينها. لأن الاعتراف بالآخر يساوي نفي الذات، ومصادرة شرعيتها. فليست هناك سلطة ومعارضة بالمعنى الحقيقي، بل تربّص مستمر بالآخر لتسقيطه وإنهائه.

إن ثنائية السلطة والمعارضة، كانت تتحكم بالخطاب السياسي في حقبة الدولتين الأموية والعباسية رغم تنافرهما، فلا يمكن دراسة أحدهما بمعزل عن الآخر، سواء كانت المعارضة مسلحة أو سلمية. فكان الصراع حول شرعيتهما على أشده، وإذا تشبثت السلطة بالقوة، فالمعارضة تحصنت بنصوصها ورأسمالها الرمزي، وسلبت السلطة شرعيتها. فالعلاقة بينهما علاقة ثأرية، عدوانية، انتقامية، وليس

اعترافا وتكاملا كما هو الحال في الأنظمة الحديثة. بل المعارضة وفقا للفقه السلطاني كافرة، مرتدة، خارجة على سلطة أولي الأمر، يجب قتلها، لذا لا يصلح هذا النموذج التاريخي مثالا للحكم والسلطة راهنا، وينبغي القطيعة معه، والتخلص من روح الثأر والانتقام والاقصاء، وأوهام السلطة الإلهية. فهي سلطة بشرية جاءت بالسيف والعنف وتزييف الوعي، واستبدت بالحكم، واستأثرت بثروات المسلمين، واضطهدتهم قبل غيرهم.

تمثلت المعارضة آنذاك بالعلويين والخوارج وبعض الأقطاب والرموز، وجهات أخرى. لكن تبقى للمعارضة الشيعية ميزتها، وخصائصها التي استطاعت فرض نفسها على الواقع والتاريخ، وبناء منظومة عقيدية وفكرية متكاملة، شاملة لجميع المسائل، وتكاملت شعاراتها بعد رسم أهدافها. فعندما اعتزلت الرموز الشيعية الكبرى السياسة ظاهرا، ورفضت الانخراط بأية حركة ثورية، ولو على مستوى التأييد الرسمي، فلم يكن هذا نهاية المطاف بالنسبة لها، بل واصلت طريقها، وقامت بعمل جبار على مستويات:

الأول: تشييد معالم المذهب الشيعي، فكريا وعقيديا وفقهيا. أي بناء الذات وتحصينها، وهذا بحد ذاته تحدٍ للسلطة. وبالفعل اكتسب التشيع بمرور السنين مصداقية عالية، وقدرة هائلة على رسوخه، ومقاومته لمختلف التحديات، خاصة السياسة منها. فالتطور الفقهي مثلا بقي حليف المذهب الشيعي، من خلال ممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية لمواكبة ما استجد من قضايا دينية. كما كان التماسك وما يزال فريدا من خلال مرجعيته الدينية، أولاً من خلال ارتباطهم بالإمام المعصوم، ومن ثم المرجع الأعلى للطائفة الشيعية، التي يرى فيها الفرد قيادة دينية شرعية، يمنحها كامل ولائه. ولعل في فتاوى التعبئة الجماهيرية على مدى التاريخ ما يكفي شاهدا على هذا الكلام[1].

---

1 - كفتوى التبغ للمرجع الشيرازي، وفتاوى العلماء في حركة الجهاد في العراق، وفتوى الجهاد الكفائي ضد داعش في العراق التي صدر عن المرجع السيد علي السيستاني 2016م. وكانت الفتوى المحرك الأساس للجماهير في هذه الأحداث وغيرها.

الثاني: استعاد (أئمة أهل البيت) ثقتهم بأنفسهم سياسيا، رغم جراح كربلاء التي كادت تطفئ نسب آل محمد. وعملوا بصمت، من خلال الأجواء العلمية والجدل الكلامي الذي طغى في تلك الفترة بالذات فانشغلوا أولاً، كغيرهم من أتباع المذاهب والفِرق الكلامية، بمقولات تمس شرعية السلطة، ومفاهيم عقائدية يراد لها خدمة الاستبداد الديني، فحققوا حضورا كبيرا، خاصة في زمن الإمام جعفر الصادق. وبلوروا منظومة مفاهيم في ظل الجدل الكلامي المحتدم. وتجاوزوها لتحقيق ما يريدون، فكانت نظريتهم في الإمامة الدينية نقطة تحول أعادوا بها قراءة العقيدة، وقدموا فهما مغايرا للسلطة، أعادوا به تشكيل وعي أتباعهم، حولها وحول مجموعة مفاهيم ترتبط بالإمامة والإمام.

لقد خسر الشيعة الإمامة السياسة في جميع جولاتهم، بدءا من الصراع على السلطة بعد وفاة النبي، وانتهاء بمقتل الحسين، مرورا بحروب الإمام علي الثلاثة، وخذلان الإمام الحسن من قبل أصحابه، واضطراره للصلح مع معاوية. فالخسائر السياسية كانت فادحة، قتلت الأمل بعودة السلطة، وأطاحت بآمال الشيعة في وجود دولة ترعاهم، وتعيد لهم كرامتهم، وتحقق أهدافهم في وجود دولة الإمام. غير أن مفهوم الإمامة الدينية استعاد ثقتهم بأنفسهم، وتفادى حجم الخسائر النفسية، بسبب الإمامة السياسية، وتبعات السلطة والحكم. فانتقم الأئمة بهذا التطور المفهومي من الأمويين، حينما وضعوهم في موقف الضعف والدفاع عن شرعية سلطتهم. حيث أفرغوا الإمامة السياسية من شرعيتها ما لم تكن امتدادا للإمامة الدينية، التي هي أمر إلهي!!. فأصبح للإمامة مفهوم ديني، يستمد شرعيته من النص الديني. وما الإمامة السياسية سوى وظيفة من وظائف الإمامة الدينية، لا يؤثر سقوطها وخسرانها في استمرار الإمامة الدينية بكامل شرعيتها!!. فعمل الشيعة على بناء منظومة معرفية كاملة تم بموجبها بناء نظرية في الإمامتين الدينية والسياسية. فاشترطوا أن تكونا نصا، ولهم براهينهم. واشترطوا أن يكون الإمام منصوصا عليه، ولهم أدلتهم، وهم في كل هذا يستمدون قوتهم أيضا من الرصيد الرمزي الكبير لأهل البيت. فأبقوا الطرف الآخر في حرج عقيدي، جعله يتمادى في ملاحقة الشيعة، وفرض رقابة صارمة على تحركاتهم. فتطور مفهوم الإمامة نقل الصراع من صراع حول السلطة إلى صراع حول شرعيتها. وقد

تمسكوا بشرعية الإمامة مقابل الخلافة بعد أن نظّروا للإمامة الدينية. فالإمامة الدينية باتت أساس شرعية الإمامة السياسية. دون التأثر بسقوط الثانية، بل يبقى دور الإمام فاعلا دينيا. وهو عمل جبار قد لا يكون مخططا له، لكن هذا ما حصل فعلا. فكانت الخطوة الأولى استعادة أول صراع على السلطة بين صحابة الرسول، لإثبات غصبية السلطة وفقا لمفهوم الإمامة الدينية المتمثلة بالإمام علي حصرا. وهذه المرة بفلسفة جديدة، تكون فيها السلطة السياسية متفرعة عليها. فلا أساس شرعا لخلافة الخلفاء الثلاثة. لا أنها مشروعة على كل حال، ولو بتقديم المفضول على الأفضل كما يذهب لذلك المعتزلة. فاختلفت فلسفة الإمامة جذريا وفلسفيا، ولم تعد السلطة السياسية مباحة كي تخضع لقوانين الديمقراطية، ولو بصيغتها البدائية / الشورى. فالإمامة الدينية وفقا للفهم الشيعي نظرية ثيوقراطية، لا يحق لأحد بموجبها التصدي للسلطة السياسية، بل هي سلطة إلهية، خص بها النبي، ومن بعده للأئمة من ولد علي وفاطمة. وبالتالي فقد نسفت الإمامة الدينية شرعية الخلافة، ولازمها إدانة الخلفاء ممن سبقوا علياً، ومن جاء بعده. فبقيت الخلافة الإسلامية وفقا لنظرية الإمامة الدينية بلا غطاء شرعي، لذا تعامل معها الفقه الشيعي بأحكام الغصب، والخروج على سلطة الولي الشرعية، واعتبروا جميع تصرفات السلطة غير شرعية، فلا يجوز العمل معها، لأنها سلطة غاصبة. واستمر الفقه الشيعي في رؤيته للسلطة الوضعية. فالشيخ محمد حسين النائيني (1860 - 1930م)، منظّر الحركة الدستورية، يؤكد في بداية كتابه: تنبيه الأمة وتنزيه الملة: "غصبية السلطة ما لم تكن مشروعة". لأنها من شؤون الإمام المعصوم أو من ينوب عنه نيابة خاصة أوعامة. والقيد الأخير اجتهادي[1].

وبما أن الصراع تاريخيا كان صراعا سياسيا على السلطة، لذا خضع لمنطقها. وحينما استعادوا الصراع التاريخي بحثا عن شرعيته، لجأوا لمراكمة شواهد ترجيحية، لعدم وجود مرجعية شرعية، آية أو رواية، تحسم النزاع حولها. فنشب

---

1 - أنظر: الغرباوي، ماجد، الشيخ محمد حسين النائيني منظّر الحركة الدستورية، مصدر سابق، ص163. وأنظر ترجمة كتاب النائيني، لمشتاق الحلو، ومراجعة: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 2014م، بغداد، ودار التنوير، بيروت، لبنان، في عدة صفحات على سبيل المثال: 99، 110.

صراع حول تأويل جملة من الآيات بهدف تعزيز الرأسمال الرمزي. ثم استدعوا روايات الفضائل ومواقف وتصريحات النبي من الصحابة عامة، ومن علي بن أبي طالب حصرا، ثم بدأت مرحلة التنظير والتأصيل الكلامي، فتوفر الشيعة على ترسانة أدلة، تتحدى شرعية السلطة منذ يومها الأول. وبشكل طبيعي يكون رد الفعل مماثلا على جميع المستويات، فكانت الروايات تتدفق لدعم هذا الطرف أو ذاك. ويبقى أقوى إجراء شيعي عندما أسندوا للإمام مهمة التشريع أسوة بكتاب الله وأحاديث نبيه، وجعلوا له ولاية تشريعية أسوة بكتاب الله ونبيه، وأصبحت الآراء الفقهية للأئمة وأقوالهم وأحاديثهم نصوصا شرعية مقدّسة، مثلها مثل روايات النبي، في بيان الأحكام بل وتخصص وتقيّد القرآن!!. فأخذت الإمامة شكلا جديدا من خلال الولاية التشريعة، المختصة بالله تعالى ولا يوجد دليل على جعلها لغيره. ولم تعد الإمامة مجرد منصب سياسي، تنتهي شرعيته بموت الإمام أو عزله، بل أصبحت الإمامة منصبا إلهياً، وأحد مقامات الرسالة على جميع المستويات. وأصبحت السلطة السياسية من مختصات الإمام بعد اختصاصها بالنبي. وصار الإمام مصدرا تشريعيا، أسوة بالرسول وسلطته الدينية. والأهم أن الإمامة الدينية نص إلهي، والإمام منصوص عليه باسمه وصفاته.

وبهذا تمكن الشيعة من تعزيز رصيدهم الرمزي، وبناء نظرية في شرعية السلطة، ترتكز للنص والعقل. فالنص هو مدار مختلف المنهاج والقراءات النقدية للتعرف على بنيته وآليته في تشييد حقيقته، خاصة مع الشك في صحة صدور تلك الروايات، فترتفع إحتمالات مراوغات النص. فلم يبق سوى نقد النص لمقاربة الحقيقة، بعد أن بات النقد الرجالي غير مجدٍ رغم قدمه. والعبرة في النص حضوره وقوة تأثيره. فالنقد يتوغل في أعماقه واكتشاف حقيقته للحد من فاعليته وتوهجه. العقيدة اليوم قائمة على النص، وما لم نمارس النقد على نصوصها كمرجعيات نهائية لا يمكن الحد من تأثيرها وتمددها، رغم أنها وجهات نظر تاريخية. إن خطر العقيدة لا بحضورها بل بمرجعياتها الميثيولوجية، التي ترتكز للامعقول، وترفض العقل والعقلانية. فتعيش أوهام الحقيقة، والنجاة المطلق يوم المعاد. فالتركيز على نقد المرجعيات الفكرية والعقيدية يساعد على تشكيل وعي مختلف.

لا شك أن المعارضة قد نالت بسبب مواقفها السلبية من السلطة، المتمثلة آنذاك بالدولتين الأموية والعباسية، قسطا كبيرا من الاقصاء والتهميش والاضطهاد والقمع والسجن والقتل. لكنها قاومت وأدت رسالتها بمختلف الوسائل. وتلخصت رسالتها بسلب شرعية السلطة، وتعرية المباني الفكرية والعقدية والفقهية والكلامية التي قامت عليها. إضافة إلى هدف كان يتستر داخل أنسقة اللغة، يروم الانتقام من العدو اللدود، ولو رمزيا أو من خلال الطعن بشرعيته. فالمعارضة طورت أداءها وواكبت خطاب السلطة، وكلاهما ما زال مؤثرا في جغرافيته، من خلال التاريخ والمتخيل الميثيولوجي لاتباعهما. يتجلى هذا واضحا في وعي الذات، حينما يطال الآخر نقد تفصيلي، وتحظى الـ"أنا" بالتنزيه والتعالي والتقديس. فكلاً من السلطة والمعارضة أسس خطابه على الكراهية والتنابذ والثأر، ونفي الآخر، خاصة موقف السلطة من المعارضة، الذي أباح إقصاءها والتنكيل بها، تحت عناوين: الردة والخروج على إجماع الأمة والتمرد على ولي المسلمين. فثمة ظلم عظيم تستر عليه خطاب السلطة، وفضحته دماء الأبرياء والمظلومين. وهناك تبادل أدوار حينما تتسلم المعارضة السلطة. فالظلم وسفك الدماء صفة لازمة للسلطة، وتاريخها تاريخ دموي وصراع مرير. فينبغي التخلي عن تراث العنف والكراهية، والقطيعه الأبستمولوجية معه، فنحن بحاجة لعقل متدفق، يقاوم تحديات نموذج الوافد الحضاري. إن مفهوم الهوية لا يعني التشبث بمطلق التراث. والأصالة لا تعني المكوث في كهوف الماضي، بل هويتنا رهن حضورنا، وقدرتنا على تأكيد وجودنا. وهذا ما يدعونا لتفكيك التراث للحد من توهجه، وهيمنته على العقل المسلم. وهو خليط من نصوص دينية وآراء اجتهادية وقصص تاريخية. أي أنه منجز بشري، لا يتعالى على النقد والمراجعة، وليس له إطلاق خارج شرطه التاريخي والثقافي، سوى مبادئه حينما تكون إنسانية.

ثمة من يعتقد بقدرة التراث على وضع حلول مثالية لأزمتنا الحضارية، وهي مغالطة معرفية، فالتراث رهن شرطه التاريخي، وبيئته الثقافية، ومرجعياته وقبلياته القائمة على نهائيات ارتكزت لأسطرة الرموز، والخرافة واللامعقول، وغيّبت العقل حد الاستسلام لمنطقها، وعدم الاعتراف بمعطيات العلوم والحداثة، وركائز التطور

الحضاري، الذي أربك موقفنا وتحدى هويتنا، فبات هو النموذج الذي نطمح له، وهو العدو الذي نخشى تحدياته. وليس أمامنا لتدارك تخلفنا سوى التخلي عن العقل التراثي، المتخم بخرافاته ويقينياته التي لا تستند لأي دليل علمي، سوى أوهام نفسية، وإيمان مرعوب، ترتعد فرائصه، حينما يقارب عقائده. والتمسك بالنقد ومعطيات العلوم والتجربة، والارتكاز للفلسفة والاستدلال المنطقي والعلوم الإنسانية الحديثة في بناء حضارة معاصرة تحترم الإنسان، وتستعيد مركزيته. بهذا الشكل يمكن للشخص الموازنة بين جانبيه الروحي والمادي. وبالتالي فنقد التراث في أحد أبعاده، نقد لخطاب السلطة والمعارضة لتجاوزهما كمرجعيات نهائية، حتى إذا تأسس خطابهما فكريا على مبادئ التسامح وحقوق الإنسان والاعتراف الحقيقي بالآخر والتبادل السلمي للسلطة، نكون قد خطونا أول خطوة على طريق الحضارة. أو يبقى الطرفان في خصام مستمر، قائم على النفي، والإقصاء، الذي سببه ثقافة تراثية تشرعن قيم التخلف الحضاري.

إن الفرق بين العقل النقدي (الحداثي) والعقل التراثي أن الأول برهاني استدلالي، والثاني تقليدي، استسلامي. والتقليد يفشل دائما في صياغة أسئلته، ويستعيد أسئلة الماضي خارج شرطها التاريخي. فيفترض فصل السياسة عن الدين كموجه أيديولوجي، يفرض هيمنة اجتهادات شخصية، وفتاوى مؤدلجة، تربك القرار السياسي، وتخضعه لإرادات فوقية تتقاطع مع القانون، وتتجاهل إرادة الشعب مما يشكل خطرا على وعي الفرد والمجتمع.

تأسيساً على ما تقدم، تعد المعارضة العلوية، الأشمل من الشيعة الإمامية والزيدية وغيرهما، أوسع وأقوى وأرسخ معارضة واجهت الدولتين العباسية والأموية تاريخيا. ويعد الاتجاه الشيعي الإثنا عشري الأقدر على الثبات، حيث شق طريقه عبر منظومة معرفية متكاملة، في أبعادها العقيدية، والفكرية، والفقهية، والأصولية والكلامية. وقد تميز بعقيدته في الإمامة والمهدي المنتظر، وتنوع طقوسه التي تلهب المخيال المثيولوجي. فالعقيدة أعادت تشكيل وعي الفرد ورسمت حدود الآخر. كما أنها راهنت على النجاة من خلال مصفوفة نصوص وآراء كلامية، منحت طقوسها خصوصية التفوق يوم المعاد. كما كرّس التشيع رمزية الإمام الحسين، لتماسك

نسيجه الداخلي، وديمومة الحس الثوري. وقوة هذه العقيدة في قدرتها على ربط الفرد بخالقه عبر مسار التشيع عقيدة ورموزا. فكانت لجهود أئمة أهل البيت وأصحابهم في القرون الأربعة الأولى دور التأسيس، وبناء الهيكل العام للتشيع، وباقي التفاصيل راحت تتطور وفقا لحاجات آنية، ثم تأخذ مسار النظرية الشيعية حينما تندمج بها من خلال تبني الشيعة لها. فالتشيع صار هوية لأنصاره ومعتنقيه، له قدرة الإلهام، ورسم معالم العلاقة مع الآخر. والأهم بات يضفي معنى للإنتماء الاجتماعي، المذهبي والعقيدي. فتميّز بخاصيته الأنثربولوجية ومعالم هويته. يتضح هذا بشكل جلي في المناسبات، والتحيز للخصوصية، عندما يلتبس السياسي بالدين، أو خلال الأزمات والتخندقات الطائفية. وهذا لم يأت عن فراغ، بل تراكم هائل، معرفي وسياسي. فقد خاض الشيعة، معارك ومناظرات كلامية شرسة، دفاعا عن متبنياتهم العقيدية، وانتصارا للإمامة بشقيها السياسي والديني. وذلك بقيادة متكلميهم، كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق من أصحاب الإمام الصادق، حتى الشيخ المفيد، الذي يعود له فضل التدوين وبناء النظرية، وقد انصبت جهودهم، على تأصيل المقولات الكلامية الشيعية في الإمامة، وخصائصها، والذب عن شرعية خلافة الإمام علي، باعتبارها نصا بخصوصه، وتنقيح كافة الروايات التاريخية التي دلت عليها، كحديث الغدير، مثالا لا حصرا. وأيضا كان هذا الخط يسارع مع كل انهيار وتصدع، سيما بعد وفاة كل إمام، لترميم العقيدة، وتقديم تفسيرات ومبررات حول تأخر ظهور المهدي. واستمرار الإمامة الدينية، بجملة أدلة نقلية وعقلية. فدافع عن الإمامة وشرعيتها، واستدل على عدم شرعية جميع المواقف السلبية من الأئمة، كخروج عائشة وطلحة والزبير على الإمام علي. إضافة لمشاركاتهم الفعّالة في الجدل الذي كان محتدما حول مفاهيم العقيدة الإسلامية: صفات الخالق، فاعل الكبيرة، وخلود الكافر بالنار، والإرجاء، والقدر، خلق القرآن. فهذه الجهود الكلامية تندرج ضمن مشاغل المعارضة الفكرية والعقيدية، لأنها تتقاطع مع متبنيات الدولة الحاكمة. والمعارضة تحدٍ للسلطة بأي شكل كان، ما دام إجراؤها مؤثرا. خاصة أن المناظرات الكلامية كانت قائمة على الاستفزاز والتهم والتشكيك، في ظرف عصيب. فمن جهة هناك انتفاضات مسلحة تحرج الأئمة أمام

السلطات، ومن جهة ثانية حجم الاقصاء والتهميش الذي كان يعيشه الشيعة. فكانت أكثر مواقفهم ردود أفعال، وتحديات، وشعورا عميقا بالحرمان السياسي. فترجع للاتجاه الثاني جميع الجهود الفكرية والعقيدة التي تولت بناء منظومة معرفية، وأرست أسس النظرية الشيعية، وتأصيل مفاهيمها. فجذور المرجعية الفكرية والعقيدية للتشيع تعود لتلك الفترة بالذات، حيث أوج الصراع الفكري والعقيدي، واكتظاظه بالآراء والاتجاهات، والانشقاقات الشيعية، بسبب الإمامة ومصاديقها، وبسبب المهدي وتأخر ظهوره.

علم الكلام القديم

إن نشوء علم الكلام كان إيذاناً بتأسيس الفِرَق وتعميق الخلاف بين المذاهب الإسلامية عامة والشيعة خاصة، فعندما تخندقت الفِرَق حول نفسها وظّفت عدتها وعتادها لتحصين مواقعها الدفاعية وشن حملات قاسية ضد مناوئيها. واستبدلت لغة الحوار بتراشق عنيف يستهدف القضاء على خصمه الذي صنعه بيده. وبهذا صار الكيان الآخر هو المقصود بالذات دون الأفكار. فليست هناك مراجعة للآراء أو اعادة نظر بالعقائد والأفكار، لأنها حق مطلق لا يدانيه أي شك أو نقص، ومهمة المتكلم هي حشد الأدلة والبراهين والحجج، وإن لم تكن علمية، لاثبات صحة مدعاه وخطأ خصمه المذهبي.

فعلم الكلام الإسلامي لم يتأسس تاريخيا لنقد الذات والمعتقدات الشخصية، ولم يهتم بمراجعة الأفكار والآراء المذهبية، بل كان هدفه الأساس الإطاحة بالآخر، فهو خطاب معارضة، أو يندرج ضمنه. فالمذاهب الإسلامية قامت على التنافي، ولا حقيقية لها إلا من خلال إقصاء الآخر، ونبذه. فلا توجد مساحات للإلتقاء، بمعنى الإعتراف بالآخر كشريك بالحقيقة وطرق النجاة. بل كل مذهب وفِرقة تحتكر الحقيقة لنفسها، وتقصر النجاة عليها. فالآخر وفقا لرواية المسلمين الكلامية هو المرتد، المنحرف، الضال، الكافر، المتمرد على الشرعية الإلهية. لذا لا تجد في ثقافة الفِرق والمذاهب الكلامية عبارات تشي باحترام الرأي الآخر. بل غالبا ما تقرأ عبارات الضلال والنفي والاقصاء. فالحقيقة في ثقافة المسلمين واحدة،

والطريق إليها واحد، وبما أنها غير مشخصة، فينبغي البرهنة على احتكارها وإقصاء الآخر عنها. فالتكفير والتنابذ يمثلان حقيقة الثقافة الطائفية لدى المسلمين. لذا أفضى علم الكلام الإسلامي إلى نتائج سلبية، منها: أنه أسقط الإنسان من معادلة المتكلمين[1]، وأهمل حاجاته وتطلعاته، فهجرته العقيدة وأخذ يشق طريقه بمعزل عنها، خلافا للمنهج القرآني الذي أراد أن تكون العقيدة موجها للإنسان في سلوكه وممارساته، ويعيش التوحيد بكل كيانه ومشاعره وأحاسيسه، ويتسق مع الوجود في حركته إلى الله تعالى. فلجأ الإنسان إلى نزعات باطنية، غنوصية، صوفية لملء الفراغ الروحي الذي خلّفته العقيدة بعد أن هجرت الحياة واستقرت في عقول المتكلمين، تهددها الشكوك والأوهام. وأخذ الإنسان يمارس لونا آخر من العقيدة، اقتصر فيها على طقوس وشعائر مجردة، فصيرته إنسانا مزدوجا، شخصيته موزعة على مساحتين لا علاقة بينهما ولم يلتقيا إلّا في نقاط التقاطع: العقيدة والحياة الاجتماعية.

إن المتبادر من علم الكلام والمناظرات الكلامية أنه علم قائم على منهج علمي، يرتكز للعقل في مقدماته ومقولاته الأساسية. غير أن الحقيقة شيء آخر. فهو يختلف في طريقة البحث، ويرتكز للمنطق الأرسطي في الإستدلال على آرائه. وهمومه هموم أيديولوجية مهمتها الدفاع عن مقولات الفِرق والمذاهب، وتقويض آراء الخصم. وليس مهمته الاستدلال على آرائه ومتبنياته ومقولاته الأساسية وفق منهج علمي، عقلي، فلسفي. أي ثمة مقولات جاهزة تم الاستدلال عليها بروايات ونصوص مسبقا، يرتكز لها علم الكلام القديم في تشكيل مقدمات القياس الأرسطي، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، باعتبارها نهائيات وجزميات. فالمقولات الكلامية مؤسسة تراثيا وليس برهانيا، ثم يأتي علم الكلام ليدافع عنها، ويستميت في الاستدلال على صحتها. فالنتيجة سابقة عليه، فلا يصدق أنه علم اصطلاحا، لأنه لم يخضع قضاياه للنقد والمراجعة للتأكد من صدقية مقدماتها، ولم تقم نتائجه على الدليل والبرهان. فهو خطاب أيديولوجي وليس علما حقيقيا.

---

1 - الغرباوي، ماجد، إشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص 36 و64.

الكلام القديم لم يتحرر من النص والروايات، ويبقى قابعا تحت سلطة مقولاته المذهبية. فهو جزء من بنية الخطاب التراثي، ويخضع لآلياته، فلا تصدق صفة العلمية على معطياته. فإضافة العلم إلى الكلام ضرب من الخداع، لاستبعاد مهمته الأيديولوجية، التي هي تمام حقيقته.

كان يفترض بعلم الكلام القديم أن يرتكز للبرهان والإستدلال العقلي في بيان عقيدته ومقولاته. وأن يتجرد من قبلياته، عندما يقارب المقولات الكلامية، كما هو الحال بالنسبة للاستدلال الفلسفي. لا أن يتبنى مقولة جاهزة ثم يستدل عليها. فهذا ليس بعلم، ولا ينتج معرفة حقيقية، بل هو منطق أيديولوجي متحيّز، قائم على المغالطات، والاستفادة من إمكانية مقدمات القياس المنطقي في الأشكال الأربعة[1]، حيث تقبل المشهور، والمتسالم عليه، وكلاهما نسبي، لا يصلح أن يكون مقدمة استدلالية. فمقدمات القياس ليست علمية دائما. وما نحتاجه راهنا أن تكون مقدمات القياس عقلية، يمكن الاستدلال عليها معرفيا. لذا ترى عالم الكلام مشغول في البحث عن ثغرات في عقيدة الآخر، للإنقضاض عليه. أو بعبارة موجزة: تنزيه الذات وتكفير الآخر، وهو منطق تعسفي، غير منصف، خاصة وهو يتغاضى عن أخطائه ويركز على أخطاء مناوئيه.

من هنا يتضح أن دراسة علم الكلام القديم، ونقد مقولاته تقع في إطار نقد التراث. فهو جزء منه، ويؤسس للخطأ المعرفي، والنفي الوجودي. فهو ليس علما برهانيا. بل تكمن مهمته في الدفاع عن أحكام وآراء وتصورات مسبقة هي وليدة روايات ونصوص تراثية. لذا لم يغادره منطق النفي الوجودي للآخر، وبرر إقصاءه وسلب شرعيته. فتبديد سلطة المنظومة الكلامية لعلم الكلام القديم، يتطلب نقد تلك الروايات التي يرتكز لها في استدلاله، من خلال منهج علمي صارم.

كما ثمة ثغرات علمية في الاستدلالات الكلامية، حينما يسوق بعض المقولات كأنها بديهيات، أو قضايا متفق عليه. بينما هي ثوابت ونهائيات مذهبية خاصة. فعندما يقول المتكلم: لا يمكن للنبي بعد هذه الجهود أن يترك المسلمين بدون إمام

1 - المظفر، الشيخ محمد رضا، المنطق، مصدر سابق، ج1، ص214.

يقودهم للحق!!. فهذه المقدمة تبدو منطقية، فتصغي لها النفس. لكنها مقدمة بلا دليل سوى استحسان. أو أنها ضرورة قياسية وفقا للقياس الأرسطي، ابتدعها المتكلم كي يبني عليها نظريته في الإمامة. ثم يرتب عليها: بما أن عدم تنصيب إمام يلزم منه الضلال، فيجب أن يكون هناك إمام منصوب أو معيّن من قبله. وهذه المقدمة تتطلب قناعة نفسية ليس أكثر، تجعل من الشبهة شبهة مصداقية، لتحديد من هو الإمام المنصوب، وهنا يأتي دور التراث والنص. وهذا لون من ألوان الاستدلال الكلامي المفعم بمغالطاته، لأن أول الكلام أن تثبت بدليل قرآني على وجوب الإمامة والقيمومة في كل زمان ومكان. ولماذا لا نقول ربما اقتضت مشيئة الله تعالى أن يتولى الإنسان بعقله مسيرته، خاصة وهو منذور لمهمة بشرية أن يقيم الخلافة ويستخلف الأرض ويعمرها ويحييها ويحكم بها بالمنطق والعقل والمبادئ الإنسانية؟؟ أي أن المغالطة عندما تجاوز الجدل الشبهة المفهومية، واعتبرها مسلمة، وهي ليست كذلك بل هي محط الجدل الكلامي، وبحاجة لدليل شرعي لحسمها، ثم الانتقال للبحث عن المصاديق.

إن تفكيك المقولات الكلامية ينزله من علياء التعالي والفوقية. وهنا تأتي مهمة النقد لكشف خداع الاستدلالات الكلامية، وصدقية المفاهيم التي قامت عليها مقولاته. وحينئذٍ سنكتشف أن الفكر الديني فكر تراثي، لا يمت للعقل بصلة، بل هو مقولات نهائية، يتداولها علماء المسلمين، فيعيدون انتاجها بمختلف القوالب اللغوية والاستدلالية. فاللامعقول الديني هو الأساس في علم الكلام القديم، وليس العقل والفلسفة. وأحد مهامنا في نقد النص بيان مساحة اللامعقول، ورصد جذوره، وطريقته في الاستدلال، وما يستخدمه من أدوات للتلاعب في مقدمات القياس. فعلم الكلام القديم، الذي يفترض أنه علم عقلي في استدلالاته ومناظراته، يتبنى اللامعقول، ويتستر على تبنيه، بل ويناقض المنطق العقلي – الفلسفي حينما ينطلق من مقولات ومفاهيم جاهزة. فعلم الكلام القديم خطاب أيدولوجي، مهمته تنزيه الذات والدفاع عن متبنياتها، ونقض الآخر ومبرراته في احتكار الحقيقة، وسبيل النجاة في اليوم الآخر. فهو ليس علما بالمعنى الاصطلاحي، لكنه يتستر على حقيقته بمفهوم العلم.

يتجلى مكر الكلام القديم بتستره على دوره في نتائج القياس، من خلال مقدمات تنتمي للتراث واللامعقول الديني. كما في المثال المتقدم، فهو يستغفل المتلقي عندما يعتبر مقدماته نهائيات، فتكون كالبديهيات ضمن القياس المنطق. كما أنه يتستر على أيديولوجيته واستهدافه للخصم حينما يتلبس بصفة العلم، بعيدا عن شروطه. الكلام القديم يعتمد مقدمات كل واحدة بحاجة إلى أدلة عقلية لاثباتها، غير انه يوظفها كبديهيات ونهائيات تامة دلالية. مثال ذلك قياس الخالق على المخلوق، بينما يؤكد القرآن أنه غيب محض، وليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار. فالبديهيات العقلية والفلسفية لا وجود لها في القياس الأرسطي، عندما يستدل على صحة مقولاته المذهبية والعقيدية. بل الحضور الحقيقي في تلك المقدمات للتراث والروايات والمتسالم عليه ضمن خصوصيته، مباشرة أو بشكل غير مباشرة، فالنتيجة في القياس معروفة مسبقة. فهناك علاقة صميمية بين علم الكلام، كعلم برهاني حسب الفرض، والنص. فهو يخضع لنقد النص في مقدماته. ولا يمكنه الهروب من هذه الحقيقة. علم الكلام هو الذي يبني حقيقته، ويدافع عنها، ويتستر عن دوره فيها، وعن جذرها الروائي، حينما ينسبها للعقل والدليل العقلي. علم الكلام القديم وظف العقل للإيمان، ولم يسمح له بممارسة دوره في النقد والمراجعة وبناء المعرفة وفق مقدمات علمية، يمكن الاستدلال عليها بالتجربة أو العقل أو الدليل الرياضي.

المعرفة لا تبنى بالأوهام، والخرافات. ولا تستمد حقيقتها من التراث والروايات، وتحتاج دائما لأدلة عقلية وفلسفية، فإقصاء علم الكلام القديم إقصاء لخطابه الأيديولوجي، والجهل المعرفي، وخداع القياس الأرسطي. وكانت أول خطوة على طريق الحضارة الحديثة القطيعة مع التراث والهرطقات الكلامية، واعتماد العقل والدليل العلمي في بناء المعرفة والتراكم العلمي.

ثمة ملاحظة جديرة، أن علم الكلام القديم بنى مقدماته على أساس روائي بعيدا عن القرآن، فطالما تبنى حقائق عقيدية لا تجد لها جذرا قرآنيا صريحا سوى تأويلات، أو تفسير روائي للآيات. علما أن الكتاب الكريم قد فصّل الكلام حول العقيدة وأسسها، وليس مضطرا للتستر على متبنيات الفكر الطائفي والتراثي.

فينبغي التركيز على نقد النص للكشف عن حقائق المقولات الكلامية. فليس ثمة استدلال عقلي أو فلسفي كما يوحي به مفهوم العلم، بل هو خطاب أيديولوجي للدفاع عن مقولات وأحكام أسست لها نصوص لا يمكن الجزم بصحة صدورها، مع منافاة بعضها للقرآن المجيد. والأخطر أن علم الكلام القديم ينظّر للاستبداد، وتكريس التبعية والانقياد، والخضوع. وهو ما ترفضه قيم المجتمع المدني الذي نحن بأمس الحاجة له. وترفضه مبادئ حقوق الإنسان، التي تمثل جوهر الحضارة الحديثة. فالقطيعة مع الكلام القديم قطيعة مع التنظّير للعنف والإرهاب. كما أنه ينّظر لمركزية المذاهب والفِرق، فيجعل من الآخر هامشا، يحق له إقصاءه واضطهاده. فيشرعن التنابذ الديني، بدلا من الاعتراف بالآخر واحترام حقوقه المشروعة. وبالتالي ما دام علم الكلام القديم يرتكز في مقدماته أو بعضها للتراث والنصوص فلا ينجو من الأوهام والخرافات واللامعقول. فيؤسس على خلاف منطق العقل والتعقل المطلوب في مجال المعرفة.

الباب السادس

النص والغلو

الفصل الرابع عشر

اتجاهات لغلو

في مقابل الاتجاه الثوري، والاتجاه الفكري – الفقهي أو التنظيري الذي تقدم الحديث عنهما، ثمة خطاب ثالث ضمن تيارات المعارضة السياسية الثلاثة، يحمل خصائص مختلفة. يلتقي مع الاتجاه الثاني في بعض الرؤى والمعتقدات، ويشق طريقه بعيدا عن الواقع والمنطق والعقل. فالدوافع التي بلورت الاتجاه الثاني هي ذات الدوافع وراء منطق الغلو بتطرف أكبر. وكل منهما بلور رؤية فكرية – عقيدية لتأكيد الذات ونفي الآخر، من خلال نفي شرعية سلطته. فالتيار الثاني نقل الصراع حولها إلى صراع حول شرعيتها، عندما نظّر للإمامة الدينية، واعتبر الإمامة السياسية امتدادا لها. لا تسقط الأولى بسقوط الثانية، ولا شرعية للثانية بعيدا عن الأولى، بل هي امتدادها، وإحدى وظائفها. ثم جعل الدليل على الإمامة الدينية دليلاً نصياً – عقلياً. وجعل الولاية مقوم ذاتي للإمامة الدينية، لذا امتد عصر التشريع لدى الشيعة حتى نهاية الغيبة الصغرى. أما تيار الغلو الشيعي فقد نظر للإمامة بمنهج أخر، عندما طوّر مفهوم الولاية، من ولاية سياسية، ثم دينية وأخيرا تكوينية عمقت الرأسمال الرمزي لمفهومي الإمامة والعصمة.

يعتبر الغلو بجميع أقسامه، بؤرة الروايات الموضوعة، ونصوصه أحق بالنقد والمراجعة لكشف المتواري والمستبعد من أنساقه المضمرة. والتعرف على طريقة النص في أدائه، وخلق حقيقته، خاصة الروايات المحتملة والموضوعة التي تختلف عن الرواية الصحيحة في قدرتها على الاستجابة والرفض لشروط الواقع. النص الصحيح يفرض شروطه على المتلقي بفعل سلطته وتعاليه، حينما يتنزّل من الأعلى إلى الأدنى. أي أن مفاد النص لا يقرره الواقع، رغم أخذه بنظر الاعتبار. فيأتي ليقرر ويحكم ويفرض محدداته. ومثاله الآيات التي تبدأ بـ"ويسألونك .."، فإنها تأتي لبيان حكم في ضوء الواقع، دون الخضوع له. فتارة تفرض الضرورة نصاً لا ينسجم مع إرادة المتلقي،

كما في آية: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ)[1]. فحكم الآية جاء على خلاف إرادة الناس ورغباتهم. بينما الرواية الموضوعة تنبثق من الواقع، لتلبي حاجاته، وضروراته السياسية أو الدينية أو المذهبية والطائفية. فالواقع هو الذي يفرض مؤدى النص ومضمونه. مثال ذلك روايات الغلو حينما تؤسطر الرموز الدينية، وترتفع بهم لمصاف الخالقية. فتبادر الروايات الموضوعة للتنظير لها وفقا لتلك الحاجات، وبنفس آليات الرواية الصحيحة. لذا يحتاج التمييز بين الصحيح والموضوع من الروايات إلى خبرة تراثية، وعدة معرفية كافية.

لا شك أن السياسة وصراع المذاهب والأديان حول احتكار الحقيقة أسباب رئيسية وراء الغلو، فلا يقتصر على المعارضة السياسية والخصم المذهبي. بل قد تكون المغالاة دفاعا عن السلطة أقوى، فضلا عن الدافع المذهبي والطائفي والديني. فثمة عوامل وراء تطور ظاهرة الغلو. خاصة عندما يتعلق به هدف مستقبلي، ويرتبط به الناس ارتباطا مصيريا. فليس سهلا نقد عقائد الغلاة مهما امتد الزمان، بعد أن رسّخت في وجدانهم، وتعلقت بها آمالهم، ومصيرهم الأخروي بل وحتى الديني، والاجتماعي عندما ينجح الغلو في تعميق الانتماء. فينبغي نقد بنيته، وتفكيك أنساقه، وتحليل مقولاته، للتعرف على جذوره وامتداداته وتاثيراته على جميع المستويات. الغلو ليس مجرد نصوص بل رؤية مغايرة للكون والحياة والدين والمجتمع، وجهاز مفاهيمي، يتصف بقوة حضوره، وقدرته على تشكيل العقل وتزوير الوعي رغم بنيته الخرافية والسحرية، ومخالفة مفاهيمه للمنطق والعقل، ومبادئ وقيم الدين الحنيف.

وقد ابتلى أتباع الديانات السابقة بالغلو في دينهم وعقائدهم ورموزهم. (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ) [2]. فالغلو كما هو واضح من الآية ملازم للأديان، بل وأحيانا حاجة نفسية للإنسان حينما يصارع محن الحياة بخيباته، وبؤس طالعه،

1 - سورة البقرة، الآية: 216.

2 - سورة التوبة، الآية: 30.

فيبحث عن أمل ولو كان وهماً، يضع حدا لاحباطاته، وتوالى إخفاقاته، وفشله في بلوغ سعادته. وليس كالدين شيء قادر على بعث الإطمئنان، ويكفل للمتعبين والمنبوذين والمحرومين استرداد حقوقهم، ومقايضة معاناتهم في حياة مثالية خالدة، ثمنها إيمان قلبي، وتوازن سلوكي يحفظ للمجتمع سلامته. فيأتي في هذا السياق تطوّر العقائد وأسطرة الرموز الدينية لتكون مشجبا لكل تلك الآمال. وهنا يكمن الخطر حينما يستمرئ الفرد الظلم والعدوان والفقر والاستكانة والاستبداد، ويحسبها فتنة إلهية، فيعاني صابرا، محتسبا، دون أن يعي أسباب محنته، بفعل الفهم الخاطئ لمفهوم الثواب والعقاب والصبر والتسليم، ولا يسعى للتخلص من واقعه. فيتحول الدين إلى أفيون كما قال الخالد ماركس. فالمجتمع في مهب الغلو حينما يخونه الوعي. أو حينما تفرضه مصالح دينية وسياسية تعمق حضوره عبر روايات مختلفة، وممارسات طقوسية ساذجة.

الغلو الديني في مجتمعاتنا متوارث، من خلال طقوسه وشعائره، لا يمكن الخلاص منه إلا بالنقد والوعي، وعدم الاستسلام لإغواءات النصوص، وغرائبيتها، وأسطوريتها، وما تتضمنه من خرافات وأوهام. (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ)[1]. فالآية تحذر من توارث الغلو، وتقليد الآباء. خاصة أن خطاب الغلو خطاب أيديولوجي قمعي، يتحصن وراء مرجعيات تربك العقل ما لم يتداركه الوعي. كما أنه خطاب مؤثر في العقل الجمعي لقدرته على تعميق الانتماء، من خلال طقوسه، وبنيته الخرافيه، واستدلالاته القائمة على الوهم والخيال واللامعقول الديني. فخطورة الغلو لا تكمن فقط في تزوير الوعي، بل في تأسيسه لمرجعيات بديلة عن العقل، فيحل اللامعقول والأوهام والخرافة محل العقل والبرهان والاستدلال، حدا أن خطاب اللاعقل يدجن العقل ويفرض عليه التماهي معه، فتراه متخصصا في العلوم العقلية لكنه يتفاعل مع طقوس خرافية تفاعلا لا شعوريا ونفسيا يصل حد الغلو، وينشدّ لسماع الخرافات كجزء متمم لحاجة نفسية وروحية.

1 - سورة المائدة، الآية: 77.

هل أقول: إن اللامعقول حاجة نفسية أحيانا؟ ربما، وإلا كيف تفسر بعض جوانب السلوك الاجتماعي حتى في أرقى المجتمعات؟ فللموروث الاجتماعي حضوره، وللعقيدة المتوارثة أحكامها، لكنها لا تشكل خطرا على الإنسان ما لم تحل محل العقل في تفكيره، وتتحول إلى أحد مصادره المعرفية. بل تارة تجدها المصدر الوحيد لمعرفته، من خلالها يفهم، ويقرأ مايدور حوله من ظواهر اجتماعية وغير اجتماعية، بقناعة كاملة. أي أنه يشطب على عقله، ويبقى يلف ويدور في مدارات الأسطرة والخرافة واللامعقول. وهذا أهم أسباب التخلف الحضاري، لأن الارتهان للغير تنازل طوعي عن الحرية التي هي أساس التطور والابداع، وأفق الطموح الحضاري والتقدم العلمي والمعرفي.

لقد جنح المسلمون للغلو تحت ضغط الصراع السياسي على السلطة، وعدم وجود مرجعية صريحة تحسم النزاع الأول عليها. فالغلو يأتي في سياق تعزيز الرأسمال الرمزي، وتنزيه الذات، ومراكمة الفضائل لترجيح كفة أحد الطرفين المتنازعين. وتأكيد احتكار الحقيقة، وسبيل النجاة في الآخرة، حيث بقيت الفِرق والمذاهب عالقة في لحظة النزاع التاريخي حتى نهاية القرن الرابع، بل وما زالت تفرض نفسها على العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية.

الغلو بخطابه ونصوصه، جزء لا يتجزأ من البنية الفكرية والعقيدية والأصولية لتراث المسلمين، يتطلب مزيدا من النقد والتوغل في أعماقه للتعرف على آليته في توظيف اللامعقول، وحجم التزوير والخداع والأوهام التي يسوقها كبديهيات. وتفكيك نهائياته وبنيته، وتحليل مقولاته ومفاهيمه.

الغلو آفة الفكر والعقيدة، يتوقف على تفكيك خطابه إعادة تشكيل العقل والوعي الديني والاجتماعي والسياسي. فنقد خطابه يعني أنسنة الرموز الدينية والتاريخية، واكتشاف حقيقتها بعد نسف أسيجتها القدسية والأيديولوجية، لتحرير الوعي من سطوة مرجعياته الغرائبية، وإعادة تشكيله وفق مبادئ عقلية، وتأملات فلسفية – نقدية. فنحن بحاجة لاعادة وعي المرجعيات الملهمة للعقل والتفكير البشري، والتحرر من سلطاتها وقيودها ومحدداتها، ما دامت لا ترتكز للعقل والدليل والبرهان.

الغلو مفهوماً

الغلو لغة: المبالغة والخروج عن الحد[1]. ويأتي أيضا بمعنى التعصّب والتطرف والارتفاع. وقد لازم تاريخ الفِرق والمذاهب الدينية، فغالوا بأنبيائهم ورموزهم، حد التأليه، مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

وهو في بعض معانيه: سلب بشرية الإنسان، ومنحه قدرات خارقة. ويمكن الاستعانة بآية (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ) لفهم دلالات الغلو الديني. فالمفهوم هنا مطلق، يصدق على كل تطرف يجافي الحق، في تفاصيل الدين، عقيدة وشريعة. فأي تطرف عقيدي يعد غلوا، وكذا التطرف في التشريع الذي يأخذ بأشد الحالات احتياطا، خلافا لمفهوم السعة والرحمة التي هي أسس قرآنية متينة، ومن الآيات المحكمات التي تنسجم مع هدف الدين في الحياة: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)[2]، (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)[3].

وأيضا يشمل الغلو في الدين فتاوى الفقهاء وأحكامهم الشرعية التي تذهب بعيدا عن الحق، الذي يعني الاعتدال في فهم النص، وعدم الجمود على حرفيته مداراة لمصالح شخصية وسياسية ومذهبية. كالفتاوى التي دعمت السلطات الظالمة، ومنحتها حصانة شرعية، عندما حرّمت الخروج عليها، ووجوب طاعتها، تعزيزا لسلطتها على حساب الدين وقيمه الإنسانية.

لا حصانة لفتاوى الفقهاء فهي وجهات نظر، واجتهادات شخصية، تجنح للمغالاة بحكم التفاوت الثقافي واختلاف الفهم الديني، ومقاصد وعقائد المجتهد، ومختلف الضرورات التي تتحكم باجتهاده. وهذا هو سر تحذير الآية من الغلو في الدين، الشامل لجميع تفصيلاته وسلوكيات المتدينين. فليس الغلو منحصرا بالعقائد دون التشريعات والإلزامات المتطرفة. لكن ثمة جهود سعت لحصره بها في سياق الصراع

---

1 - جامع المعاني، مصدر سابق، كلمة: غلو

2 - سورة الحج، الآية: 78.

3 - سورة الأعراف، الآية: 157.

على السلطة، فيأتي رمي الآخر بالغلو لسلب شرعيته، كما هو سلوك السلطة مع الفِرق والمذاهب الشيعية، حتى غدا مصطلح الغلو منحصرا بهم. وهذا خطأ تاريخ ومفهومي انطلى على الجميع وتبناه متكلمو الشيعة أيضا كالشيخ المفيد.

الغلو هو مطلق التطرف، والغلو الديني شامل بإطلاقه لتفصيلات العقيدة والشريعة بما يشمل فتاوى الفقهاء وتطرفهم وتعصبهم الطائفي والمذهبي بل وحتى تطرفهم في الإفتاء وفقا لوجهات نظرهم. فهذا النوع من الفقهاء يبالغ في شخصيته ويغالي عندما يحتكر الحقيقة والفهم الخالص للدين وأحكامه التشريعية. فليست العقيدة السنية في تفصيلاتها بريئة من الغلو كما يعتقد بعض، بل للغلو تجلياته، بعضها مشترك بين الجميع، والآخر خاص بكل مذهب وعقيدة. الغلو السني، مهما اختلفت تمظهراته، فهي واضحة لها أسبابها ودوافعها وغاياتها، وتبقى السياسة جذرها البعيد. كما أن لموقف المعارضة من السلطة، وجدلية شرعيتها دور مؤثر في خلق ظاهرة الغلو السني في مختلف اتجاهاتها، أي أن بعض التطرف السني ردود أفعال معاكسة. وبالتالي فثمة أسباب ودوافع مشتركة وراء ظاهرة الغلو بشكل عام، وهناك خصوصيات. ولا استثناء لدين أو مذهب أو فِرقة دون غيرها، فخطاب الغلو واحد، ببنيته وتطرفه، رغم اختلاف اتجاهاته ودوافعه. وعندما يلصق الغلو بمذهب دون آخر، فينبغي البحث عن أسباب حصره وتكريسه في جهة دون غيرها، مع عدم وجود مبررات مفهومية ولغوية.

قد تكون العقيدة السنية أكثر التصاقا بالتوحيد، ولم تنسب لأحد من الخلق أي صفة من صفات الخالقية، لكنها أيضا غالت[1] وسقطت في التجسيم والتشبيه، وغالت به حد التكفير، وصورت الخالق وفقا للمتشابه من آيات الكتاب الكريم، خلافا لمنهجه في عرض المتشابه على المحكم، ومن المحكمات: أن الله "ليس كمثله شيء"، وأنه "شديد المحال"، و"لا تدركه الأبصار". كما تطرفت في حماية السلطان الجائر، ومنحته حصانة على حساب قيم الدين ومبادئه، وتطرفت في

1 - اقرأ عن الغلو السني في كتاب: الملل والنحل، حيث يؤكد الشهرستاني مؤلف الكتاب غلو الاتجاهات السنية، ص 155.

إقصاء المعارضة، وأباحت الدماء لقمعها. بل وتطرف السنة في المسائل الخلافية، وجعلوا القتل وسيلة شرعية لتأديب كل من خرج على سلطان الفتوى. فقننوا الحياة، وضبطوا حركات الإنسان، وقمعوا حرية الرأي والنقد والاعتراض. وكل هذا يصدق عليه مفهوم الغلو، فلماذا يحصر المصطلح بمذهب خاص دون غيره؟ حتى في حالات الإطلاق تجد البوصلة تشير للعقيدة الشيعية. لا نريد تبرئة أحد، لكن السؤال عن سبب تنزيهها، رغم غلوها في قضايا لا تقل أهمية عن العقيدة، لصلتها بالدين وسلوك الإنسان؟. كما أن الفقيه شريك السياسي، كرّس سلطاته الدينية لخدمته وشرعنة سلوكه وتصرفاته. كما أباح الفقيه دماء الناس من أجل السلطة وحماية السلطان. كل هذا خروج عن الحق الذي جعلته الآية المتقدمة مقياسا للغلو. فأي حق في سحق قيم الدين، وإقصاء مبادئه وأخلاقه عندما يصل الأمر للسلطة والتحكم بأمور المسلمين؟ وعليه، إذا كان الغلو يعني لغة التطرف والارتفاع، فإن معناه قرآنيا العدول عن الحق، الذي هو مطلق الاعتدال الديني. والاعتدال الديني واضح في مفهومه، في ضوء المحكم من الآيات، ومبادئ وقيم الدين. فظلم السلطة مثلا واضح مفهوما ومصداقا للناس جميعا، فلا يمكن للفقيه التوسل بالنص القرآني لتزكيته وتبريره شرعا، ولو بعناوين ثانوية، كالحفاظ على الأمن والسلم. بل أن الظلم أحد الأسباب الرئيسية وراء زعزعتهما. فحينما يسارع الفقيه لحماية السلطان الظالم ففتاواه غلو في الدين تشريعا. فالدين كما تقدم لا ينحصر بالعقيدة دون الشريعة، ومفهوم الغلو مطلق في الآية رغم وجود قرينة قد تبدوصارفة إلا أنها متقدمة، وآية الغلو كلام مستأنف، بل حتى مع اختصاص الغلو بالعقيدة، فإن تقمص السلطان لدور الإله في صلاحياته وسلطته هو شرك بمعنى من المعاني. فالفكر السني لا ينجو من الغلو، بمعناه الأوسع من الشرك، إذ أجد في حصره بالشرك الظاهر والخفي، تنزيه لغلو آخر. أو أن حصر مفهوم الغلو بالشرك، تبرئة لغيره من أنواع الغلو. أو دفع تهمة، فيكون إجراء احترازيا، للتخلّص من تبعات المفهوم بمختلف معانيه.

إن المفاهيم والمصطلحات تلعب دورا خطيرا في تزوير الوعي، خاصة عندما يقوم المفهوم بخلق حقيقته، وفرض سلطته، فيتستر على شرعيته. الغلو هو التطرف في كل شيء، وبعض التطرف خارج حدود الشرك أخطر من الشرك، فربما مشرك

مسالم، لا يستغل عقيدته، ولا يفرضها على غيره، ويحترم الآخرين، فلا يشكل أي خطر بشركه، فهو ألصق بقيم الدين والإنسانية من بعض الفِرق والمذاهب الدينية المتطرفة، التي تصّر على تنزيه الذات واحتكار الحقيقة، فترمي الآخر بالارتداد والكفر وتستبيح دمه ومقدراته وكرامته. من هنا أجد في حصر الغلو بالشرك، ومن ثم رمي معارضيهم بالشرك والتكفير، أسلوبا مداناً، فحصر المفهوم إجراء متهم لا يمكن تبرئته، ما دامت هناك تجليات ومظاهر أخرى تترتب عليها تداعيات خطيرة. ومثال ذلك رمي التشيع بالغلو بسبب بعض الممارسات الطقوسية، وتبرئة غيرهم رغم حجم العنف في فتاواهم ومواقفهم من الآخر. فالمسألة جديرة بوقفه نقدية. بدءا من المفهوم. وهذا ما تبين أن صياغة المفهوم قد حققت شيئين في آنٍ واحد، فمن جهة رمى معارضي السنة وهم الشيعة غالبا بالغلو، والشرك والانحراف العقيدي، مما عكس صورة نمطية عنهم تجدها متداولة داخل الثقافة الدينية السنية على نطاق واسع. ومن جهة ثانية قام المفهوم بتبرئة السنة من الغلو، وحماية مواقفهم وسلوكياتهم. فينبغي عودة المفهوم لسعته المفهومية الشاملة لما هو أبعد من الشرك، وهذا ما يساعد عليه المعنى اللغوي، ولا دليل على تخصيصه بالشرك، بل يكون أحد مصاديقه. أما حصره بجهة محددة (مناوئة سياسيا أو دينيا) فهو مخطط لتنزيه الـ"أنا"، ورمي الآخر بالانحراف. وهنا تلعب السياسة والفقه السلطاني دورا خطيرا في اضطهاد المعارضة، وقمعها من خلال وضع المصطلحات والتحكم بدلالاتها.

الغلو والنص

يمثل النص قوام الغلو وخطابه. وهو الأعم من الآية والرواية، فيشمل: أقوال العلماء، وأدلة إجماع الفقهاء أو إجماع الأمة. فالغلو بجميع أطيافه يرتكز للنص في نظريته، واحتكاره للحقيقة، وحرمان الآخر من سبل النجاة يوم المعاد. وجميع اتجاهات الغلو منخرطة في السلطة وإشكالياتها، بشكل وآخر. فالغلو الشيعي خلص إلى نظرية كاملة حول الإمامة والولاية، سلب بموجبها السلطة شرعيتها. فهو المقصود تحديدا في هذا البحث، ما دمنا بصدد دراسة تأثيرات النص على المعارضة

السياسية عبر التاريخ الإسلامي، وتحديد حجم النصوص المزورة والموضوعة. وقد مر الحديث عن التيارين الأول والثاني، وسأتكلم عن بنية خطاب الغلو ومنهجه في التأسيس لنظرية مغايرة في الإمامة، يكون لازمها بالضرورة سلب شرعية السلطة. ورغم وحدة هدف هذا التيار مع سابقه إلا أنه يفترق عنه بمنهجيته ومرجعياته ومصادره ومبانيه.

وأيضا بالنسبة للغلو السني، فإن ركيزته الأساس هي نصوص، أغلبها روايات لا دليل على صحة صدورها، وفتاوى وأحكام تنتمي للفقه السلطاني، والتطرف الفقهي المتمثل بالحنابلة والتيمية والوهابية. حيث غالوا في مفهوم التوحيد بشكل خرجوا به عن الحق الذي تحدثت به الآية. وهو غلو مقيت، وضع المسلمين بين خياري، القتل أو الإلتزام بفتاوى الفقهاء، مهما كانت مخالفتها لقيم الدين والأخلاق. حتى بات جواز القتل على قضايا تافهة صفة لازمة لفتاواهم، فلا تسمع وأنت تقرأها حول سلوك الفرد سوى: "يستتاب وإلا يقتل". هذا الإنسان الذي كرمه الله تعالى، وجعله خليفة في أرضه. وهذه النفس التي حرم الله قتلها، تزهق بسبب وجهة نظر اجتهادية، لا يدل عليها أي دليل من كتاب الله وسنة نبيه. وبالتالي فإن تناول الغلو يقع ضمن اهتمامنا في نقد النص، خاصة مع تميزه بوضع الروايات وصياغتها بشكل يخدم الهدف وبنيته الغرائبية - الخرافية، المتطرفه في غلوها. لكن من أين أتت شرعية وسلطة الفتاوى؟ وهل هناك أدلة شرعية صريحة دلت على حجيتها، ووجوب الالتزام بها؟

اتجاهات الغلو المذهبي

إذا كان معنى الغلو لغة هو التطرف والمبالغة والخروج عن الحد، فإن معناه قرآنا، الانحراف عن الحق أو مجافاته: (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ..). والحق هو الاعتدال القائم على الدليل القرآني عقيدة، والوسطية والارتكاز لقيم الدين ومبادئه وتشريعاته المنصوصة فيه تشريعياً. فالآية لم تقصد العقيدة فقط رغم أنها بدأت باستعراضها. فجميع الشأن الديني عقيدة وشريعة وقضاء مشمول بها. فيكون القرآن مرجعا للعقيدة والشريعة، وليس الاجتهاد الشخصي، والتطرف الطائفي:

(الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ)[1]. والحق واضح قرآنيا، يضبط الاجتهاد الشخصي، حينما يجترح مفاهيم عقيدية جديدة، سكت عنها الكتاب الكريم، أو أجمل في بيانها لأي سبب، موضوعي أو ذاتي، كطبيعة الذات الإلهية التي هي ممتنعة ذاتاً. ومثلها التفصيلات الغيبية. فأي مجافاة أو تجاوز أو إنحراف عن الحق القرآني يعد غلوا صارخا، كالتفصيلات التي نقرأها عن حياة القبر والبرزخ والآخرة بتفصيلات مذهلة، لا يدركها إلا من عاشها بكامل جوارحه!!. فعندما تخاطب الآية النبي بأنك بشر: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)[2] فهي تقصد جميع الخصائص البشرية: الجسدية، الشعورية، النفسية، إدراكه، وعيه إلى آخر القائمة، فالنفس البشرية واحدة. فأي ارتفاع أو تجريد لبشرية أي رمز ديني، يتنافى مع المنطق القرآني. (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)[3]. بهذا المقياس يمكنك محاكمة جميع العقائد المتوارثة، لا فرق في ذلك بين مذهب وغيره. وبالتالي فمفاد آية: (لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ..) إدانة التطرف الديني، عقيدة وشريعة.

ويبقى الحق فيصلا بين الغلو وعدمه، فما لم يرد فيه دليل قرآني صريح، يُعد غلوا في العقيدة حينما يتطرف فيه الإنسان. وما لم يرتكز له تشريعيا يُعد مجافياً للحق. وبالتالي فالغلو فخ ديني - سياسي، لا ينجو منه أحد، ما لم يراع الحق، مهما كانت نسبة الغلو ونوعه. وهذا يبيح لنا دراسته في اتجاهين ضمن البحث عن دور النص في الغلو مطلقا. اتجاه السلطة واتجاه المعارضة. والأول قد يكون غريبا على البحث، خلافا لما هو متعارف عن مصطلح الغلو، المحصور بالعقيدة والشرك بالله تعالى. وتقدم لا يوجد دليل على الحصر، فالمعنى اللغوي عام، والمعنى القرآني مطلق، فالحصر إجراء سياسي لاضطهاد المعارضة. فلا بد من التوقف مع الاتجاه الأول وفاء للحقيقة التي نبحث عنها، رغم أننا بصدد دراسة الغلو ضمن التيار

1 - سورة البقرة، الآية: 147.

2 - سورة الكهف، الآية: 110.

3 - سورة البقرة، الآية، الآية: 29.

المعارض للسلطة، فيختص بالغلو الشيعي الذي قدم نظرية عن الكون والحياة ومركزية الإمام. واستطاع هو الآخر سلب السلطة شرعيتها، وفقا لآرائه ومتبنياته. وما يهمنا في كلا البحثين دراسة دور النصوص في الغلو، التي يشكل فيها الحديث الموضوع والمختلق نسبتها العظمى. الناس ما زالت أسيرة عقائد وأفكار وثقافات لا تعرف عن حقيقتها شيئا، فينبغي كشف الحقائق والمسكوت عنه، والمتستر عليه. وتعرية الزيف والخداع الديني، لنضع الجميع أمام النقد والمراجعة بغية التوفر على رؤية جديدة، وفهم جديد للدين ودور الإنسان في الحياة، للحد من سلطة النص وقدسيته وتعاليه، وفرز المقدّس عن المدنس، والإلهي عن البشري. فثمة ما يحجب بشرية النصوص والفتاوى والمفاهيم والمصطلحات، حينما تنسب للدين وللشريعة جميعا. فالكشف عن الغلو السياسي والغلو السني، يأتي في سياق بيان الحقائق، ومدى علاقة هذا الغلو بالنصوص الدينية.

الغلو السني

أجد من المناسب بيان مصاديق الغلو السني، بمفهومه العام، باعتباره خطابا أيديولوجيا، يريد فرض هيمنته وحقيقته ومحدداته بالعنف والقوة، فهو خطاب استعلائي، أحادي، يحتكر الحقيقة وينفي الآخر، يصادر حريته، ويضعه أمام خيارين متضادين. فيستميت دفاعا عن السلطة، ويستخدم أدواتها لفرض حقيقته، ويوظف خطابه الديني لتكفير المعارضة واضطهادها، فينأى عن الحق حينما ينظّر لشرعنة سلوكه. وهذا من مصاديق الغلو بمفهومه القرآني. فعندما يلغي المتطرف السني مساحات الاشتراك والتلاقي الديني والمذهبي والثقافي، يخالف بذلك قيم السماء، التي أكدت على عدم الإكراه في العقيدة والإيمان. ومهما نظّر المتطرفون للنسخ لا يجدي نفعا، وقد مر الكلام مفصلاً عن النسخ حيث تكلمت عنه بما فيه الكفاية من خلال أدلة قرآنية، وبينت حقيقته، ومدى فاعليته. فجميع آيات الرحمة والعفو والتسامح تبقى فاعلة تؤسس لمجتمع مدني يسوده الأمن والسلام والاستقرار، ولا يمكن مصادرتها بالنسخ، كما الفقهاء والحركات الدينية المتطرفة.

مصاديق الغلو السني

من مصاديق الغلو السني وفقاً لمفهوميه، اللغوي والقرآني، الأمثلة التالية، لا على سبيل الحصر:

- لقد غالى السنة بمفهوم الصُحبة حداً وازى مفهوم العصمة عند الشيعة. وارتفعوا بالخلفاء فوق النقد والمراجعة، كأسلوب للتخلص من إشكالية شرعية السلطة. ووجدوا في روايات الفضائل ما يساعدهم على تنزيه الصحابة ومنحهم حصانة ذاتية تضعهم فوق النقد، وجعل منهم مرجعية فكرية وعقيدية، فتدفقت روايات الفضائل تمدهم بما يريدون خدمة لأهدافهم، وقد مر بعضها. فالعدالة التي هي صفة تنزيهية عارضة على الإنسان وليست من ذاتياته، أصبحت لازما ذاتيا للصحابي، حتى صارت الصحبة تعني العدالة، لا بمفهومها اللغوي والاصطلاحي المتعارف بل اكتسبت مفهوما تنزيهيا مطلقا، وهو معنى العصمة دون التصريح بها، وهذا هو المتبادر اليوم من مصطلح الصحابة. فمثلا، يكفي أن ينتهي سند الرواية للصحابي بطريق صحيح، وفقا لضوابط الصحة عندهم، تكون حجة في مؤداها ومضامينها، دون الاستطراد في التحري عن صحة صدورها فعلا عن النبي. فأصبح حكم الصحابة واحدا من حيث العدالة والوثاقة والأمانة والصدق. أي أصبحت الصحبة إكسيراً يجرد الإنسان بشريته، ويرتفع به فوق النقد والتحري عن مدى صدقيته!!. وهذا مخالف للواقع بالضرورة، وقد مرت رواية عن الرسول يشهد فيها بكذب بعض الصحابة عليه وهو حيا. كما أن القرآن اتهم بعضهم بالنفاق الخفي.. (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ) [1]، فالآية تمنع الإطلاق، والإستثناء إلا بدليل قرآني صريح بخصوصه. من هنا عمدت الجهات الدينية والسياسية إلى توسعة مفهوم الصُحبة، لتشمل كل من التقى رسول الله وسمع حديثه، ثم اتسعت أكثر في زمن الدولة الأموية لتشمل كل من التقى النبي ولو لفترة قصيرة جدا، وإن لم يسمع حديثه. فدخل عدد من المجاهيل ضمن صحابة

---

1 - سورة التوبة، الآية: 101.

رسول اللّه، ليكونوا منصة للكذب عليه. فيكفي الحديث وثاقة، بل وصحة حينما ينتهي للصحابي أي كان. وبهذا صححوا جملة أحاديث ضعيفة. ويمكنك الإطلاع على كتاب السيد مرتضى العسكري بعنوان: "خمسون ومائة صحابي مختلق"، كمصداق لهذا الكلام. وكم روى هؤلاء من الأحاديث الموضوعة[1]؟؟.

لو سلّمنا جدلا بصحة قاعدة الصحبة، كمصدر لتوثيق الرواة، تماشيا مع بعض الرجاليين من المدرسة السنية، لكن لا نسلّم لهم بسعة دائرة مفهوم الصحبة. فالشبهة ليست مصداقية فقط بل شبهة مفهومية أيضا، اختلف حولها جملة من علماء السنة. وبما أن المسألة مرتبطة بالتوثيق، فإن منهجي في توثيق الرواة لا يكتفي بوثاقة الراوي وعدالته، بل يشترط أيضا خبرته بالرواية وطرق نقلها، إضافة لتجرده وعدم انحيازه، وهي شروط صعبة، أراها ضرورية جدا لضبط حركة النص وقدسيته، خاصة حينما نضيف لها دراسة تاريخ النص وظرف صدوره، ومناسباته، وقرائنه، ومدى توافقه مع العقل والمنطق والقرآن، وإلا ستصبح فوضى عارمة كما هو حال المذاهب والفِرق الكلامية أسيرة النصوص التاريخية. لذا حتى الصحابي المقرّب قد لا يُعتمد على رواياته حينما لا يكون ضابطا عارفا بالروايات، أو يتأثر بميولاته الطائفية والسياسية والاجتماعية. فمجرد الصحبة إذاً لا تعني شيئا في ميزان التوثيق. وهذا ما يهمنا بالنسبة للنص ونحن نمارس النقد لمعرفة آلياته وخطابه وسلطته. فالصحبة وفقا لتنظيراتهم لم تكتف بشرعنة سلطنتهم، بل قامت بتنزيه سلوكهم وإسدلت الستار على أخطائهم، وتنزيه تصرفاتهم، مهما كان حجم الدماء التي أريقت بسبب السلطة وقمع المعارضة، أو ما تسببته بعض السلوكيات في هدر كرامة الآخرين. بل يمكن إضافة الفتوحات المتسرعة التي فرضت الإسلام بالقوة، فكان التوسع على حساب الدين وقيمه، خلافا للمبدأ القرآني في دعوة الناس للدين الجديد، القائمة على الحكمة والموعظة.

---

1 - أنظر: عتر، د. نور الدين، منفهج النقد في علوم الحديث، مصدر سابق، ص 116. الشهيد الثاني، شرح البداية في علم الدراية، ضبطه محمد رضا الجلالي، ط 1414 هـ، منشورات الفيروز آبادي، ص 123.

أقدر الظروف السياسية التي دفعت السنة للغلو بالصحابة، حيث لا يوجد طريق آخر لتصحيح شرعية السلطة. لكن القراءات النقدية لا تتوقف عند هذا الحد بل تتوغل في العمق، وتلاحق المقولات والمفاهيم التي أسست لحجية الصحبة ولوزامها من ضرورة العدالة والصدق وعدم الكذب، خاصة النصوص وقيمتها المعرفية ومدى تعارضها مع القرآن، وثوابت الدين. فأساس حجية الصُحبة مجموعة روايات الفضائل، ثم تم تطوير مفهومها كمرجعية تعضّد شرعية السلطة السياسية. فينبغي نقد تلك الروايات، والتوغل في أعماقها، ودراسة أسلوبها في بناء حقيقتها، وفرض سلطتها. فهي روايات ما زالت مؤثرة، ويصدق وفقا لتقسيمها على أساس قوة تأثيرها أن تكون روايات محتملة الصدور. وهذا ما يهمنا، معرفة قوة النص وحضوره، لنقده وتفكيكه. وليس سوى النقد نكتشف به حقيقة النص وسلطته المعرفية. أما دراسة أسانيد الأحاديث، فما عادت مؤثرة حتى مع يقينهم بضعف سندها. العقل الجمعي يتأثر بالشائع والمتداول بغض النظر عن صحة سند الروايات. وقناعته مرهونة دائما لقناعة رجل الدين والوعظ والإرشاد فيصدّق كل ما يرويه من روايات دون الإرتياب بها.

فثنائية السلطة والمعارضة كانت وراء الغلو بهذا النوع من المفاهيم، فاندفعوا بضغط من المعارضة والشكوك التي حامت حول شرعية سلطة الخلفاء، للتنظير للصحبة بمفهوم جديد. وقد تحقق لهم ما يريدون لدى قطاع كبير من المسلمين، وهم أهل السنة قاطبة.

وبالتالي فعدالة الصحابة تعني عصمتهم عن الخطأ عندما تكون سُننهُم حجة شرعية وملزمة مع فقدان الدليل، وهذا الإلزام ليس سوى اعتراف غير مباشر بعصمتهم، وإن لم يصرحوا، وما العصمة سوى امتناع الخطأ، وهذا متحقق بمفهوم الصُحبة بالضرورة. فلماذا يدان الآخر بقوله بالعصمة ولا يدان من يقول بعدالة الصحابة وهما على درجة واحدة من التقديس؟. فلازم عصمة أئمة أهل البيت هو الإلتزام بأوامرهم ونواهيهم. وهذا هو المهم في فهم العصمة عند تأسيسه من قبل أصحاب الأئمة. وما زاد عليه الغلو لا ينفي القدر المتيقن من حقيقتها. من هنا يتضح مكر المفهوم عندما يتستر على دوره في فرض حقيقته، ويوحي باختلاف دلالتيهما. بينما يفهم كل من المتلقي السني والشيعي من المصطلحين ذات الدلالة. ويتمسك

بـذات الإلـزام. فكلاهمـا معصـوم بمفهـومين وتـنظيرين مختلفين، حتـى وإن كـان الإلـزام بينهمـا مشـككا ولـيس متواطئـا، كمـا يعبر المناطقـة. فـلا شـك في صـدق القـدر المتيقن. فالحقيقـة لا تـتغير، ويبقـى مفهـوم العصـمة واحـدا، بـأي لفـظ جـاءت. وهـذا غلـو صـريح، لا يمكـن للسـني التنصـل عنـه، خاصـة إلتزامـه بسـيرة وسـنة الشيخين، مع فقدان الدليل، فهو مصداق واضح في المقام.

لـيس النقـاش حـول المثـال والمصـداق، فهـي كـثيرة. بـل الكـلام حـول المفهـوم ودلالاتـه الخارجيـة، وفهـم تزويراتـه وخداعـه ومكـره ومراوغاتـه عنـدما يفـرض حقيقته، ويتسـتر على دوره في وجودهـا، وكيفيـة تكوّن سـلطتها. فمـا زال التراشـق بـين المـذهبين قائمـا حـول العصـمة ودلالاتهـا، ومتـى انطبـاق مفهـوم الغلـو عليهـا. وكلاهمـا يسـكت عـن مفهـوم عدالـة الصـحابة الـتي تعـني تمامـا عصـمتهم بـالفهم المتقدم. فأهل السنة وإن لم يصرحوا بعصـمة الصـحابة لكـنهم عمـلا يعصـمونهم مـن كل خطأ وزلـل. ويبررون سـلوكهم مهمـا كـان دمويـا، ويَحملـون إرتكـابهم الخطـأ واقترافهـم الـذنب مهمـا كـان كـبيرا، علـى تـرك الأولى والأفضـل، وعـدم التعمـد في معصية الخالق، وغير ذلك من مـبررات لا تمـت للحقيقـة بصـلة. ويتمسـكون بسـيرتهم ويستشـهدون بأحـاديثهم في كـل مناسـبة، ويشـيدون بفضـائلهم بخطـاب تنزيهـي لا يختلف كثيرا عن الخطاب التنزيهي الشيعي. فهـم في أعلـى درجـات القداسـة عمـلا، مثلهم مثل الأئمة، لكـنهم يخـدعون المتلقـي بالألفـاظ. خاصـة حينمـا يتشـبثون بـأقوال متطرفـة حـول مفهـوم العصـمة، لإبعـاد الشـبهات حـول مصـداقية مفهـوم عدالـة الصـحابة، بمـا يشـبه الإسـقاط. بينمـا المفهـوم الأول للعصـمة عنـد التأسـيس لا يعـدو كونهـا عصـمة سـلوكية إراديـة، تعـني التسـديد والمَنَعَـة الـتي هـي لطـف إلهـي حينمـا يلتزم المـؤمن ويسـتقيم في سـلوكه، وهـو مـا يتبنـاه الخـط الشـيعي المعتـدل. فالعصـمة السـلوكية سـنة إلهيـة – قرآنيـة، لكـل مـن يسـتقيم، ولا تخـتص بشـخص دون آخـر. (وَالَّـذِينَ جَاهَـدُوا فِينَـا لَنَهْـدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّـهَ لَمَـعَ الْمُحْسِـنِينَ)[1]. والجهـاد لا يعـني القتال هنا، بل مطلق المجاهدة، بقرينة لنهدينهم سبلنا، وهـي الآيـة الـتي تنطـوي علـى

1 - سورة العنكبوت، الآية: 69.

فلسفة عميقة سنتوقف عندها في مناسبة قادمة. (وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا)[1]. فهي سنن إلهية. وبهذا نفهم أن جميع روايات الفضائل، المختلقة والموضوعة، تقصد عصمة الصحابة، والحيلولة دون نقدهم، ومحاسبتهم. وكل هذا غلو لا يمكن تبريره بأي شكل كان. وإلا هل يمكن لأي سني اليوم أن ينتقد الصحابة ويحاكمهم على سلوكهم ولا يدان من قبل سلطات القضاء والمراجع الدينية السنية؟. فلماذا لا يُسمح لأحد بالنقد لولا الإرتكاز المفهومي لمعنى عدالة الصحابة، فهي تعني عندهم العصمة السلوكية، التي تعني في بعض أبعادها مطلق القداسة، والمنعة الذاتية. وهذا هو القدر المتيقن.

- كما تطرف أهل السنة في موقفهم السلبي من الآخر. الخارجي المتمثل بالديانات والعقائد. والداخلي المتمثل بالمذاهب والفِرق المسلمة. فكانت أحكامهم وفتاواهم تصل حد استباحة الدماء مع الخصم، رغم أن الخلاف فتوائي، يمثل وجهات نظر أصحابها. فعانى أهل الذمة، وهم أهل الكتاب، معاناة قاسية، وراحت سهام التكفير تلاحقهم لأدنى خطأ، وفرضوا عليهم ضرائب باهظة، مع حرمانهم من كل امتياز اجتماعي وسياسي ووظيفي. وقد أسس الفقه السني متطرفا في تشريعاته لدار الكفر والإسلام، وفرض لكل دار أحكامها، وحدودها. وما زالت فتاوى الفقه السلطاني والفقه التكفيري تشرعن سلوك الحركات الدينية السنية المتطرفة، وتبيح لها قتل الآخر بصفته كافرا، تستباح حرماته، وتهتك أعراضه باعتبارهن إماء مملوكات، فطبقوا عليهن كل أحكام الحرب التي نزلت استثناء، لكن الفقه السلطاني وظف إطلاقاتها خارج بيئتها وشروطها، فكانت داعش وغيرها من الحركات الإسلامية انتكاسة في سلوكها العدواني، لا يمكن للمسلمين تجاوز تبعاتها قريبا، خاصة حينما اتخذوا من النساء غير المسلّمات إماء[2]، وملك يمين، ووعاء لشهواتهم، وفتحوا لهن سوقا للنخاسة، تباع فيه المرأة،

---

1 - سورة الطلاق، الآية: 3.

2 - راجع أحكام أهل الذمة في فتاوى الفقهاء، وفي كتاب الأحكام السلطانية، مصدر سابق.

مثلها مثل أي سلعة يتصفحها المارة. وكل هذا يجري في زمن تتباهى في الأمم والشعوب بالتزامها بحقوق الإنسان، وشجب كل سلوك عدواني ضد حقوقه، وحرياته. فيبدو المتطرف الديني في نظرهم عدوا شرسا، لا يفهم شيئا من الإنسانية والأخلاق. الناس تحكم على الأديان من خلال سلوك أتباعها، وليس من خلال مفاهيمها وعقيدتها فقط. حتى بات الطعن بالإسلام سهلا من خلال استدعاء بعض جرائم التكفيريين بحق الناس الأبرياء والعزل والمدنيين. خاصة ما اقترفوه ضد الشعوب الأخرى.

يكفي أن كتب ابن تيمية قد اشتملت على 428 مرة عبارة: "يستتاب وإلا يقتل". فثمة طريق واحد للنجاة. ليس القرآن والصحيح من سيرة النبي بل فتاوى ابن تيمية، مصدر الكراهية الدينية، ومصدر شرعية الإرهاب الديني في العالم، أما الإلتزام بها أو القتل. فجميع الحركات المتطرفة التي ارتكبت العنف والقتل من الحركات السنية، تستمد شرعية سلوكها من فتاواه، وفهم خاطئ لآيات الجهاد والقتال، بعد تجريدها من تاريخيتها. فلماذا لا تدان هذه الحركات سوى بيانات خجولة، وتوسلات تشي بعمق العلاقة الروحية، والرضا على سلوكهم؟. بينما تنهال خطابات التكفير لمجرد شطط في فهم مفهوم ديني؟.

الحقيقة التي يخشى الجميع التصريح بها، أن الفقه السني بل والإسلامي عموما يؤمن بما تؤمن به داعش من مباني فكرية وفقهية حول مفهوم الجهاد، ومدى صدقية مفاهيم: الكفر والحرابة والشرك والردة، على الآخر بما يبرر نبذه وحرمانه وهتك حرمته واستباحة دمه. ويبقى الاختلاف بينهم في الشروط والتوقيتات. المشكلة ليس في السلوك الآني، بل بفهم الدين، وفهم النصوص المقدّسة، وتاريخيتها، وفلسفتها.

وأما موقف السنة من الآخر الداخلي، الشيعة خاصة، ففيه من التطرف ما يسمح بقتلهم واستباحة دمائهم، وتحريم التعامل معهم، وحرمة التعبد بفتاواهم والصلاة خلفهم. فالغلو بالمفهوم السني ينحصر بالشيعة وعقائده وسلوكهم. فهم الخصم السياسي التقليدي. وبهذا يتضح ثمة غلو مشرعن قام الخطاب الديني السني بالتستر عليه[1]. فجميع الروايات السنية التي تذم الشيعة وتتهم رموزهم، تأتي في سياق سرمدية الخصومة السياسية والعقيدية،

---

1 - ويمكن التأكد من ذلك بمراجعة بسيطة عبر الانترنيت لتقف على حجم الفتاوى التكفيرية المنشورة مع مصادرها.

وكتبهم ملأى بفتاوى تكفيرهم، خاصة كتب ابن تيمية والوهابية التي ملأت الأفاق وخلقت أجواء عدائية غير مبررة شرعا وأخلاقا.

- غالى السنة في مصادرهم الروائية، حدا منحوها حصانة دائمة، كالصحاح الستة. وأما صحيح البخاري فمنزلته بالتقديس لا يدانيها كتاب. ويكفي الرواية وجودها فيه، كي ينقلب دور الفقيه من ناقد إلى مبرر، مهما كان حجم التناقض بينها وبين القرآن الكريم، وقيم الدين الحنيف، فترى مثلا صورة الرسول في وعي البخاري صورة مضطربة، تارة يهبط به رغم منزلته دون مستوى الأخلاق العرفية، والقرآن يصفه: (وإنّك لعلى خُلِقٍ عظيم)[1]، لا لأنه خَلوق فقط، بل كان يلتزم حتى بالقضايا العرفية إلتزاما أخلاقيا. بينما ينقل البخاري عن علاقته مع زوجته عائشة، أخبارا وروايات تتحدث عن خصوصيات لا يمكن للمجتمع العربي تقبلها من الإنسان العادي فكيف تتحدث بها زوجة الرسول علناً وينقلها الرواة عنها؟. فثمة أجواء عرفية لا تسمح لها بذلك حتى من باب التفاخر. خاصة أن الآيات فرضت على زوجات النبي شروطا قاسية، مراعاة للعرف. كعدم التبرج، والجلوس في البيت.

إضافة لتناقض جملة من مرويات صحيح البخاري مع منطق العقل والحكمة. وكثرة مروياته رغم بعده عن مصادرها. وروايته عن الضعفاء والمجهولين، وهذا لا يهمنا حاليا. لكننا نفهم من كل هذا ثمة مغالاة حقيقية بالبخاري وصحيحه، هي بدورها عمقت مشاعر الغلو. بل بعض الاتجاهات الفقهية تقدم الروايات على القرآن، ولا تسمح بمقاربته مباشرة، وتحصر فهمه وتأويله وتفسيره بالصحابة عند السنة، والأئمة عند الشيعة. بينما يصدح الكتاب بأنه بيان للناس. وأنه بلسان عربي مبين. فما معنى الحصر سوى مغالاتهما؟

- الغلو بالشفاعة، رغم أنها صفة مشتركة عند الجميع، مع اختلاف مصاديقها بين الصحابة والأئمة. وكلاهما يتناقض مع الكتاب وأحكامه عن الثواب والعقاب، ويلغي العدالة التي ينتظرها المعذبون والمحرومون، تلك العدالة الأمل الوحيد للناس في هذه الدنيا البائسة. غير أن الشفاعة تسقط كل ظلم وعدوان. ومن

1 - سورة القلم، الآية: 4.

يقرأ روايات الشفاعة لدى الفريقين، يستهين حتى بجريمة القتل، فالشفاعة جاهزة لخلاصه من العقاب، بثمن بخس.

- غالى السنة برموزهم السياسية حد العصمة، ونظروا لحرمة الخروج على السلطان بكل إمكانياتهم الاستدلالية، وهم يعلمون حجم مخالفاتهم لقيم الدين ومبادئ الإنسانية، ونظروا لشرعية سلوكهم في الفتوحات، وشرعية الدماء التي سفكت، وأسدلوا الستار على أخطائهم، عندما أرجأوا حسابهم لله، وليس للإنسان. فكان المتكلمون السنة وراء التنظير لمقولتي الجبر والإرجاء، لتبرئة ساحة الخليفة والسلطان من كل شوائب الحكم وسلبياته وجرائمه وسلوكه العدواني. وكمثال على الغلو بمعنى الانحراف عن الحق روى البخاري حديثا عن النبي: (يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب). بينما تؤكد عدد من الآيات شمول الحساب، بلا استثناء لأي شخص مهما كان مقامه. فكيف يتم استثناء هؤلاء، بل وفي بعض نسخ الحديث أن كل واحد منهم يشفع لسبعين ألف، فتكوّن متوالية تشمل كل أهل السنة والجماعة. لكن الغريب كيف يروى هذا الحديث مع وجود آية: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ، ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا)[1]. (وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا)[2]، (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)[3].

- أما غلو السنة بخلفائهم وسلاطينهم، فأمر محير، سحقوا لأجلهم قيم الدين والإنسانية، ونظّروا لشرعنة سلوكهم، وتبرير أخطائهم، وحمياتهم، حتى قمعوا إرادة الناس، وجعلوا من طاعتهم وجوبا شرعيا، وفي هذه النقطة بالذات مغالطة كبيرة، فآية طاعة أولي الأمر، لا تسمح بشرعنة الباطل، بل تضمر شرط الإيمان والاستقامة، الذي تنتفي ولايتهم بانتفائه، بل ولا يكفي معه الإسلام والإلتزام

1 - سورة مريم، الآية: 71.

2 - سورة الإسراء، الآية: 13.

3 - سورة الزلزلة، الآيتان: 7 و8.

الظـاهري، لأن صـفة الإيمـان في هـذه الآيـة أعمـق . وهـذا أخطـر أنـواع الغلـو حيـث سفكت بسببه الدماء، وضاعت الحقول، وأبيحت الحرمات. كل هذا باسم الدين.

وخلاصـة مـا تقـدم أن الغلـو ظـاهرة عامـة، مهمـا اختلفـت تجلياتهـا ومظاهرهـا. وبعض الغلو أخطر عندما يتعلق بـالحقوق. ولم تسـفك الـدماء إلا بسـبب الغلـو الفقهـي والسياسـي، وليس بسبب الغلو العقيدي والفكري. فتبرئة أهل السنة مـن الغلـو كـان مقصـودا سياسـيا لاضـطهاد المعارضـة، وتنزيـه الـذات، وحرمـة نقـدها، ومحاكمـة سلوكها.

فالفقـه السـلطاني القـائم علـى الغلـو لا يمكـن أن يكـون بـديلا حضـاريا، ولا يؤسس لمجتمع مدني، بل يكـرّس الاسـتبداد، ويعمـق روح التبعيـة والانقيـاد، وحرمـة التمرد على السلطان الظالم، باعتباره قدرا مقدرا من السـماء. فهـو فقـه ثيـوقراطي، مهمته تدجين المواطن، وتزوير وعيـه. خاصـة أن العلاقـة بـين الفقيـه والسـلطان قائمـة على مقايضة شرعنة سـلوك الأخير بسـلطة الفقيـه. فالسـلطان يمـنح الفقيـه السـلطة، والفقيه يشرعن سلوكه ويحمي مقامه. وبالتالي لا يمكـن الارتكـاز لـه في إقامة دولة المواطنة القائمة على الولاء للقانون، وولاية الشعب على نفسـه. الدولـة الحديثـة تسـتمد شرعيتها من الشعب وليس من الفقه السلطاني.

الفصل الخامس عشر

الغلو الشيعي والولاية التكوينة

الغلو الشيعي، هو الاتجاه المتطرف في العقيدة الشيعية. ساعدت على ظهوره أسباب ذاتية تتعلق بالوعي، وخواء النقد، والمستوى الثقافي، وهيمنة البنية الأسطورية في الخطاب الديني، واستكانة العقل العربي للغيب والمتواري والمجهول، وروح الاندهاش بالحكايات والخرافات والسحر والهرطقات والجن.

وأخرى موضوعية، ترتبط بالتحديات السياسية والسلطوية والجدل الكلامي المحتدم حول الإمامة وما ارتبط بها من مقولات ومفاهيم، كشرط العدالة في السلطة، وحكم فاعل الكبيرة، والإرجاء والجبر والتفويض وغيرها.

فالغلو ليس منقطعا عن بيئته وظرفه. وتبقى العقيدة الشيعية تمثل حقيقته وبنيته وقوامه. فيقتصر الخلاف على تصور المفاهيم ولوازمها ومدلولاتها. غير أن الغلاة لم يكتفوا بالتنظير للإمامة الدينية والولاية التشريعية، بل ذهبوا إلى وجوب الولاية التكوينية للإمام، وهي ولاية واسعة وتفصيلية. فالفارق بين الاتجاهين في الإجمال والتفصيل. وأما باقي المفاهيم فمتفق عليها بشكل عام. الجميع يؤمن بالمهدي المنتظر. ويؤمنون بعصمة الأئمة، وشفاعتهم، والنص على إمامتهم الدينية والسياسية، وقربهم من الله تعالى، ومنزلتهم يوم القيامة، وعلمهم بالغيب، ومعرفتهم بجميع اللغات، وعلمهم اللدّني، غير الكسبي. ويؤمنون بحياة البرزخ، والرجعة. كما يتفقون على جميع التفاصيل التاريخية. فينحصر الاختلاف بالتطرف العقيدي كالتفويض، والشطط المفهومي الذي يتمسك به الغلاة حول بشرية الإمام وقدراته التكوينية، بشكل ينعدم فيه الفارق النوعي بين الخالق والإمام سوى الخلق. وهو واضح وصريح في نصوصهم، خاصة الأدعية والزيارات. فلا يبقى فرق بينهم وبين من يعتبر عيسى رباً يسند له كل شيء، إلا في شجاعة المسيحيين، وتستر الغلاة خلف القول بوحدانية الله تعالى. إذ لا معنى للخالقية التي هي حقيقة الربوبية سوى أفعاله التي يتفرد بها دون مخلوقاته. فأي دعوى تعني المماثلة، هي شرك لا مراء فيه. ثم لماذا

يمنح ولايته لغيره، هل تعباً أم تشريفاً؟. لكنهم قالوا لا هذا ولا ذاك، إنما هي ضرورة وجودية، فلا يمكن للخالق إفاضة وجوده على الوجود إلا بوسائط، وهم الرسول والأئمة!!. لكن أين يضعون الآيات التي تؤكد تفرده ومباشرته بالخلق؟؟.

ما يهمنا في دراسة تيار الغلو، ليست تفصيلات عقائده، بل دور النص وطريقة اشتغاله في تأسيس مفاهيم الغلو، كتيار معارض للسلطة، حيث أن منهج الغلاة قائم على استبعاد العقل تماما والتسليم للنص في تشكيل العقيدة. ولهم يعود الفضل في تأسيس المقولات الشيعية العقيدية الكبرى، ثم قام معتدلو الشيعية بتطويرها، وتعزيز أدلتها والاستدلال عليها، فتبناها جميع الشيعة، حدَ الاستماتة [1].

قد يكون غريبا تصنيف الغلاة ضمن تيار المعارضة، فهم من حيث العدد قلة منعزلة، أو ذائبة داخل التيار الشيعي الكبير، وليس لهم موقف منفصل أو حضور سياسي واجتماعي مؤثر، بمعزل عن الشيعة وفِرقها المختلفة. لكن الحقيقة شيء آخر. وحجم التيار لا يقاس بعدده، بل بقوة تأثيره، وفاعليته ونشاطه وصموده واستمراره. أي يقاس بقدرته على البقاء ومقاومة التحديات، فالقرآن الكريم عبر عن إبراهيم النبي بأنه أمة رغم أنه فرد (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً)[2] لقوة حضوره وتأثيره. وقد أثبتت عقيدة الغلو جدارة فائقة، حينما شكلت المساحة الأكبر من العقل الشيعي العقيدي بعد انقضاء القرن الرابع الهجري، وكان التجلي الفكري واضحاً في الكتب التي تلت تلك الفترة كموسوعة كتاب بحار الأنوار، بؤرة العقيدة المغالية، الذي جمع فيه مؤلفه الشيخ محمد باقر المجلسي (توفي 1111هـ) تراث الغلاة في (110 أجزاء) بالطبعة الحديثة. وكذلك هيمنة الإخباريين على المؤسسة الدينية الشيعية (الحوزة العلمية) لمئتي عام، وما زالت عقائد الغلاة تواصل حضورها بمختلف التمظهرات الثقافية والدينية والاجتماعية والاعلامية والطقوسية. فليس هناك رفض تام لها من قبل التيار الشيعي المعتدل، بل إعادة فهم وتأويل. أو قراءة غنوصية باطنية لتلك المفاهيم قوامها الوهم والخيال واللامعقول. أو الاستشهاد

---

1 - الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، مصدر سابق، ج1، ص112.

2 - سورة النحل، الآية: 120.

بروايات تنتمي لذات التراث، وضعت عنوة لتحصينه وحمايته، كإجراءات إحترازية، لدفع أي شك محتمل. كقول الإمام: "نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم"[1].

كما أن الغلاة جزء من المعارضة السياسية، ضمن التيار الشيعي الكبير، وليسوا طارئين عليها. ولهم منهجهم في التنظير للفكر العقيدي المعارض، من خلال ذات المفاهيم الشيعية، التي تضمر سلب شرعية السلطة والثأر منها. فالغلاة عندما ينظّرون للولاية التكوينية ولدولة المهدي، يقصدون سلب شرعية الدولة القائمة. وعندما يَعِدون أتباعهم بـ"الرجعة" بعد ظهور المهدي يريدون الانتقام من كل الساسة الذين غصبوا الأئمة حقهم في السلطة ابتداء من الخلفاء الأوائل. وهذا لون من ألوان المعارضة، يهمنا دراسته ودراسة نصوصه ومدوناته التأسيسية. وهي نصوص خطيرة تتحدث عن قضايا مصيرية، فكيف استطاع النص تكوين حقيقته، وبناء سلطته؟ وما هي ظروف صدوره؟. فينبغي تفكيك هذه النصوص ونقدها جذريا، لتحري حقيقتها، ومديات سلطتها، وقد امتد تأثيرها أكثر من الف عام، وما زالت تفرض نفسها كحقائق ترسم علاقة الـ"أنا" بـ"الآخر"، وتفرز فرزاً حاداً بين المؤمن وغيره. فتأثيرها ليس عقيدياً فقط بل اجتماعياً وسياسياً.

لا شك أن عقائد الغلاة هي نتاج جدل داخل الدائرة الشيعية التي كانت تتعثر بكثرة فِرقها وانشقاقاتها خلال أربعة قرون، خاصة بعد وفاة كل إمام وامتداد غيبة الإمام المهدي. كما تأثرت بالجدل الكلامي الذي راح يفرض حضوره في الساحتين الفكرية والسياسية. وإذا كانت بعض عقائد الغلاة أصيلة فإن تطورها وتفاقمها كان صدىً لردود أفعال الوضع الاستثنائي للشيعة، في ظل سياسة تسلطية إقصائية. فالشيعة بشكل عام أصيبوا بإحباط عميق بعد خسارة جميع الجولات السياسية. وكان التفاؤل يداعب مشاعرهم في استرداد كرامتهم وحيثياتهم وإظهار عقيدتهم بأهل البيت من خلال السلطة، غير أن آمالهم تبخرت عندما تخلى الأئمة بعد استشهاد الحسين عن العمل السياسي علانية. ثم إزدادت المسألة تعقيدا مع تأخر ظهور الإمام المهدي، الذي من المفترض أن يملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن مُلئت

1 - نظر كتاب الخصال للشيخ الصدورق، ص 614. بصائر الدرجات ص216، بألفاظ متقاربة والمعنى واحد.

ظلما وجورا، فهو خلاصة الأمل، وآخر ما تبقى لهم من أوراق سياسية، فكان الموالون لأهل البيت ينقسمون بعد وفاة كل إمام. منهم من يعتقد بغيبة من مات، وأنه سيعود ليملأ الأرض قسطا وعدلا. وآخر يتوقع أن يكون التالي هو المهدي المنتظر الموعود، فيعيش صدمة اليأس من جديد، عندما تتجلى الحقيقة. وانتكاسة بعد أخرى، وشك تتلوه شكوك، والأسئلة تترى، لكنهم لم يتنازلوا عن حبهم وتعلقهم بأهل البيت رغم سقوط بعض الشيعة في تلاحق المحن والإنكسارات السياسية. فيتداركون خيباتهم بتأويلات بريئة، أو من خلال نصوص تُداري مشاعرهم، وتشد عزمهم، وتقوي إيمانهم، وتثبت أقدامهم. غير أن النص الذي زامن أزمات الإمامة، راح يتطور، ويغالي في أهل البيت، ومنزلتهم، فقدم تصورا غرائبيا عنهم، وأسند لهم مقامات ربانية لا دليل عليها قرآنيا. فأسندت الروايات للّه ما لم يقله في كتابه. رغم ذلك تجد أصداء هذا الخطاب حاضرة في ثقافة الشيعة عامة، وراسخة في عقيدة الغلاة. وتفصيلاتها تجدها في كتبهم ومصادرهم الروائية، والعقيدية. أما عن نقد مفاهيم الغلو فيمكن مراجعة كتاب: (مدارات عقائدية ساخنة.. حوار في منحنيات الأسطرة واللامعقول الديني)[1]، حيث فصلت الكلام حولها.

مركزية الإمام

لقد عمد خط الغلو بشكل تدريجي إلى بناء منظومة معرفية متكاملة، تقوم على مركزية الإمام، باعتباره المثل الأعلى في الأرض. فلا يتحقق العدل إلا به، ولا دولة إلا دولته التي سيقيمها المهدي المنتظر، حيث يجسد جميع قيم الدين. ويقيم العدالة المفقودة. وربطوا بين رضا اللّه ورضا الإمام. وهو نوع من التعويض النفسي عن الإحباط. خاصة وهم في حرب مستعرة حول شرعية الإمامة أو الخلافة، وكيفية مراكمة شواهد تدل على شرعية علي بن أبي طالب فيها، واغتصاب الخلافة منه. فهذا الاتجاه لم يقتنع بالخطابين الثوري والتنظيري. بل أسس خطابا تقوم بنيته على تزوير الوعي، واستلهام الخرافات، واختراع نصوص مكذوبة، راحوا ينسبونها

---

1 - وانظر كتاب الخصال للشيخ الصدورق، ص 614. بصائر الدرجات ص216، بألفاظ متقاربة والمعنى واحد.

للرسول والأئمة باعتبارهم الامتداد التشريعي له. فهو خطاب دوغمائي، محبط راح يُداري إنكساره بأوهام خارج منطق العقل والاستدلال المنطقي، فقدم تصورا غرائبيا للأئمة، حتى ارتفع بهم إلى مصاف الخالقية. وقد أعاد خطاب الغلو تشكيل المخيال الشيعي مثيولوجيا، من خلال مصفوفة غرائبيات، بعيدا عن النص القرآني والتراث النبوي. تنحصر مصادره بروايات موضوعة، وكرامات متناقلة، ومنامات، ودعوات لا يمكن الجزم بها. تعبيرا عن معاناتهم النفسية اللاشعورية. وهذا يحصل في أجواء الجدل، وإفحام الخصم كلاميا، من خلال أدلة، لا يمكنه إثباتها ولا رفضها، ويكفي أنك تشعر بالارتياح عند اندحاره. فخطاب الغلو استعاض الواقع بخيال أثرى منظومته. وبنيته بنية خرافية، سحرية، لتعميق إيمان الشيعة بخط الإمامة، وفتح أُفقٍ أوسع للأمل الشيعي. وضمان مستقبل أخروي، رهانه ولاء الفرد ومشاعره، من خلال مجموعة طقوس دينية، كزيارة الأضرحة، ولعن الخصوم السياسيين، والأدعية الخاصة، وتسبيحات وأوروده وصلوات وغير ذلك. والأكثر حينما تتدارك الإنكسارات السياسية برؤية نظرية، مفادها أن الأئمة لهم أدوار مرسومة في هذه الحياة، فهم خُلقوا قبل خلق السماوات والأرض، وكانوا نورا يطوفون من حول العرش، كما تقول رواياتهم "كنا كنزا من نور قبل أن يخلق الله السماوات والأرض"[1]. ولما هبطوا للحياة الدنيا عليهم أداء دورهم المرسوم لهم من قبل السماء. فعلي بن أبي طالب كان بإمكانه استرداد السلطة بسيفه، وهو البطل المغوار، الذي خلع باب خيبر بيد واحدة، وهي الباب التي لا يحرك مفاصلها أقل من أربعين شخصا!!. لكن دوره اقتضى السكوت. ولما أعابت عليه زوجته الزهراء بنت رسول الله جلوسه [2]، وعدم المطالبة بحقه، وبفدك الأرض التي حرمها الخليفة الأول منها، بموجب رواية رواها عن النبي تقول: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما

1 - كتب الروايات الشيعية مليئة بهذه الروايات ككتاب أصول الكافي، بحار الأنوار، كتب الصدورق بصائر الرجات، وغيرها كثيرة.

2 - طالما يردد خطباء المجالس هذا الكلام بمناسبة وفاة الزهراء، ومصادرة أراضي فدك من قبل الخليفة الأول.

تركناه صدقة)، قال لها علي: "لو شئت لأطبقت ذا على ذي"في إشارة منه للسماوات والأرض، لكنه مأمور بالسكوت، ويعلم ما لم تعلم عن دوره السماوي!!. لكن لا أدري كيف يفسرون مناوراته السياسية داخل الشورى قبل تولي عثمان السلطة؟ وما هو تفسير موقفه من قبل بعد السقيفة ومبايعة أبي بكر؟.

وأيضا يجب على الحسن الصلح مع معاوية، وشاء الله أن يراه قتيلا، ويرى عياله سبايا. لذا أنشد بيت الشعر المشهور، عندما تعذر على سيوف الأعداء حز رقبته:

إن كان دين محمد لم يستقم   إلا بقتلي فيا سيوف خذيني

ولا اعرف كيف أنشد هذا البيت وهو في الرمق الآخير، مضمخ بدمائه، بعد ضربات قاتلة في الرأس والعين والقلب، حتى سال الدم كالميزاب كما تذكر رواياتهم!!. وهل كان فيه عرق ينبض فضلا عن الكلام؟. وهذا لا يهمنا، فتراجيديا الخطاب الطقوسي له أحكامه في نسج الخرافات. المهم أن شهادة الحسين مخطط لها في السماء، وكان بإمكانه كسب المعركة عسكريا لكنه استسلم للقدر المرسوم، لتوقف أكثر من قضية مصيرية على شهادته، منها الشفاعة الكبرى للشيعة، والتمهيد للأئمة من بعده. فدمه كان فداء لخطاياهم. فهل يا ترى استعاروا عقيدة الفداء الكنسي وأدرجوها ضمن تراثهم ورواياتهم مادامت تخدم هدفهم؟؟!!. أيضا لا يهمنا هذا حاليا. فالحسين كان يعلم بكل تفصيلات مسيره، ومقتله هو وأصحابه. (شاء الله أن يراك قتيلا) نقلا عن جده المصطفى. وقوله المشهور: "كأني بأوصالي هذي تقطعها عسلان الفلوات ما بين النواويس وكربلاء فيملأن منّي أكراشاً جوفاً، وأجربة سغباً". ولديه خارطة جغرافية للمعركة، يعلم أين سيكون منزله، وأين سيكون ميدان المبارزة. فيجب عليه أداء دوره المرسوم بكل مأساته، وأن يقتل وقت الظهيرة في جوء قائظ، صائما، لم يذق طعم الماء أياماً عدة!!. وأن تسبى عياله[1]. لا شك في الوقائع التاريخية، فهي ثابتة، لكن الكلام حول تفسيرها، فالحسين ومسيره مضى وفقا للمنطق السياسي في جميع خطواته. وقد

---

1 - أنظر: السيد بن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص 39. والمقرم، مقتل الإمام الحسين، مصدر سابق.

اضطر لمنازلتهم بعد محاصرته وعدم السماح له بالعودة. وكان ذهابه إلى أهل الكوفة وفقا للبيعة، بل ومزيدا في الاحتياط بعث سفيره مسلم بن عقيل ليتأكد من وفاء القوم، وبعث له من هناك رسولاً معه كتاب يشدد على مجيئه، وحرص الناس على بيعته. وهكذا الأمر بالنسبة لظهور المهدي، فهو مرتبط بمشيئة الله، وفقا لما هو مخطط له. فلا معنى للشكوك والأسئلة. فهو حيّ يرزق، وينتظر أمر السماء كي يباشر في مهمته.

فالحياة في ضوء التفسير المغالي للتاريخ، سيناريو معد مسبقاً من قبل الخالق، أبطاله أئمة أهل البيت. بهذا التصوير الميثيولوجي أسكتوا جميع الشكوك حول مصداقية الأئمة، وتفسير سبب عدم تمكنهم من الوصول للسلطة. لا شك أن هذه المواقف بنظر الإنسان العادي إنكسارات سياسية، وهي فعلا كذلك، وفقا للمنطق البراغماتي، وحسابات النصر والانكسار في المعارك العسكرية والسياسية. غير أن عقيدة الغلو، والخطاب العرفاني اليوم لهما رأي آخر، فقد قام الأئمة بأداء أدوارهم أحسن قيام، وعادوا من حيث نزلوا أنوارا محيطة بالعرش. فلا يوجد انكسار سياسي، كي تحبط المعنويات الشيعية. وليس هناك دولة شرعية تقيم دولة العدل الإلهي وتعيد للشيعة مجدهم قبل ظهور المهدي، لخصوصية في ذات أهل البيت بشكل عام، والمهدي بشكل خاص، فهي أدوار مرسوم يجب أداؤها من قبلهم، وتكون حجة على خصومهم، كي يعذّبوا أكثر في جهنم، جزاء عدوانيتهم ومواقفهم السلبية من أهل، عندما نافسوهم حقهم في السلطة والحكم. لذا بعض الاتجاهات الفقهية الشيعية تحرّم الخروج من أجل السلطة قبل ظهور المهدي، وتعتبر، كما في الرواية: "كل راية ترفع قبل ظهور الحجة فهي راية ضلال"[1]. فالحياة تسير

1 - عن كتاب الكافي للشيخ الكليني، ج1، ص9. بحار الأنوار للمجلسي، الطبعة الحديثة، ج52، ص143. والتمسك بصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: "كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل". رواية بشير عن أبي عبدالله عليه السلام: "قلت له: اني رأيت في المنام اني قلت لك: ان القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال أبوعبدالله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك".

وفق مخطط جبري، بعيدا عن إرادة الإنسان. والشيعي شيعي قبل ولادته. "شيعتنا خُلق من خالص طينتنا، يفرحون لفرحنا ويحزنون لحزننا"[1]. ولا يخفى تناقض هذا الكلام مع الآية الكريمة: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَ)[2]. غير أن الكتاب الكريم لا يؤثر، بل يعزز آراءهم عندما يُفسّر في ضوء، رواياتهم، التي تؤول كل آية بأهل البيت، خاصة الخمسة المباركة (محمد وعلي والزهراء والحسن والحسين). فلا يعتنون بتفسيرات المفسرين. فالباري تعالى قد أودع في فاطمة الزهراء سراً، فتراهم يرددون في أدعيتهم حينما يقسمون على الله تعالى بالزهراء يضيفون عبارة "والسر المستودع فيها". وعندما يتحدث الخطيب عن سر الزهراء، يبقى يلف ويدور في كلامه لا تفهم منه شيئا!!. لكن يبقى سراً، منفتحاً على جميع الاحتمالات والتأويلات، وهذه هي قوة الخطاب، حينما يزخر بتأويلاته، ويفرض سلطته، وينجح في تعميق روح الانتماء، وشدّ صفوف الموالين لأهل البيت. وبالفعل نجحت جميع هذه التفسيرات، وحققت أهدافها في إقناع أتباعهم.

وبالتالي فإن خطاب الغلو الشيعي خطاب إقصائي، يقوم على مركزية الإمام وإقصاء ما عداه. ولا يخفى الفارق الجوهري بين مركزيته ومركزية الإنسان، حيث ينقلب وفقا لمركزية الإمام إلى هامش يدور حول مركزه، يستمد منه وجوده وحقيقته. ويأخذ عنه معارفه وعلومه. ويتماهى مع توجهاته ومواقفه: "إني سلم لمن سالمتم، وعدو لمن عاداكم". فهذا الخطاب أحق بالتفكيك ونقد أنساقه وبنيته، لتحرير الإنسان من هيمنة الفكر الدوغمائي، الذي يسلب الفرد حريته وإنسانيته، ويكف عن الاعتراف بعبوديته حينما يخاطب الإمام في ضريحه: "عبدك وابن عبدك وابن أَمَتك"، في مخالفة صريحة لآيات الكتاب الكريم، لا تقبل التأويل: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)[3]، (إنْ الحكم إلا للّه أمر ألا تعبدو إلا إياه)[4]. بل حتى مع إرادة الخدمة من مفهوم العبودية فأيضا يسلب المرء كرامته وحيثيته عندما يتحوّل إلى مجرد عبد وخادم مطيع بإرادته. فهذا الخطاب

---

1 - يبدو أنه ليس حديثا مستقلا، بل مقتبسا من حديث طويل ينسب للإمام علي، أنظر الخصال للشيخ الصدوق: 2 / 636.

2 - سورة الأعراف، الآية: 189

3 - سورة الإسراء، الآية: 23.

4 - سورة يوسف، الآية: 40.

يعمق روح العبودية، ونخسر الإنسان الحر الواثق من نفسه ومن مواقفه. فخطاب الغلو يعمق روح الاستسلام والانقياد لأوهام عقيدية. ويقتل روح النقد والإبداع، فيصبح اللامعقول مصدرا للمعرفة، وهو إنكفاء مرير للماضي والجهل والأمية. ويكفي في خطأ هذا الفكر المغالي أنه لا يرتكز إلى مبدأ علمي في تفسيره للأحداث والظواهر التي دأب على ربطها بالإمام، بما في ذلك تفسيره لجملة من المحرمات والمكروهات. فتفكيك خطاب اللاعقل خطوة أولى على طريق المعرفة الصحيحة، فالكون قد انتظم بقوانين صارمة في نظامها، ولا يمكن لأي أحد، إمام أو غيره التحكم بها، أو التصرف بظواهرها، بل حتى الخالق تعالى يحترم قوانينه وسننه، ولا يتدخل في مسارها الحركي والتنظيمي. لكن المشكلة في رثاثة الوعي حينما يستكين العقل، ويصغي الإنسان لهرطقات اللامعقول فيهجر التفسير العلمي ويثق بها، كنهائيات وجزميات غير قابل للنقد والمراجعة.

الغلو والسلطة والولاية

تقدم أن الغلو أحد اتجاهات المعارضة السياسية، بغطاء ديني، فكري، عقيدي، كما هو الاتجاه الثاني، فهو معارضة من خلال التنظير العقيدي. له رؤيته المستقلة حول شرعية السلطة، تجاوز بها الإمامة الدينية، وولاية الإمام على التشريع، وأدلتهما على شرعية سلطة الإمام. فهما بالنسبة له من لوازم ولاية أخرى، أعظم وأخطر، يتمثل فيها الإمام دور الخالق حينما يتصرف بالكون والحياة. فالغلو الشيعي ليس مجرد "تجاوز الحد"، كما هو التعريف اللغوي له، بل هو نظرية دينية كاملة، قدمت فهما مغايرا للخلق والكون والحياة والدين، يكون محورها الإمام. وقد بدأت أفكارا بسيطة مأخوذة بشخصية الأئمة الأوائل. ثم راح يرقى بهم هذا الفكر لمصاف الآلهة. ولم ينقطع التنظير للغلو، وما زالت جهود الغلاة تراكم شواهد نفسية وخرافية ومغالطات كلامية لتأصيل الدور الوجودي للإمام. يقوده اليوم تيار الولاية التكوينية، تنظيرا وسلوكا، بمختلف اتجاهاته ورموزه. ويعتمد هذا الاتجاه في انتشاره على بعد نفسي غير مرئي يعزف عليه، وخلفية ثقافية ترعرع في أحضانها الوعي الديني والطائفي. فمهما قوضت أدلتهم الكلامية والروائية، فإنك لا تستطيع سلخ مشاعرهم، التي هي أساس أدلتهم. فالمتلقي لا يؤمن بالولاية التكوينية للإمام من خلال أدلة عقلية وكلامية وروائية رغم توفرها، بل ولا يريد

أدلة، بل يعيش حالة روحية يتلبس فيها الإمام، فيتجلى له في كل مكان، ويتحقق من وجوده وقدراته كل يوم، ويستأنس به وبمناجاته حينما ينتدبه ويتوسل إليه. فالمغالي شخص يعاني ازدواج الشخصية، ويعيش شخصيته الباطنية من خلال أوهامه، واللامعقول الديني. العقل لديه مغيب، والوعي مستباح من قبل الخرافات وقدرتها على تدجين عقله. وعندما تتحدث مع أحدهم تجده في غيبوبة يعيش وهم اللقاء بالمهدي، أو تجليات الولاية التكوينية في أفعاله وسلوكه، ويحسب أن كل خير يصيبه ببركتهم، فيدأب على زيارة أضرحتهم والتوسل بهم لقضاء حوائجه، وشفاء مرضاه، وزيادة رزقه. ويبقى يتطلع لفيضهم وكرمهم. مولع بالتراث ورواياته، ينتقص من العقل وأحكامه. يتبرأ من المخالف حد اللعن والانتقام، ولا معنى عنده للتسامح، لأن "الموالاة والبراءة" من فروع الدين، يجب الإلتزام بهما كفعل عبادي، أسوة بغيرهما من فروع الدين. موالاة مَن والى أهل البيت، والبرائة من أعدائهم ومَن أحبهم وناصرهم، والثاني مفهوم فضفاض، يتسع وما يزال يستوعب كل من ينتمي لهم، إلا ما ثبت بالدليل، واستبصر الحق. والمقصود به المذهب الإمامي. وبعض يشير به إلى أتباع المذاهب الأخرى، متهما إياهم بموالاة من ظلم أهل البيت وسفك دماءهم. وهذا منطق يجافي قيم الدين والكتاب الكريم. وجميع المسلمين يحترمون ويقدرون أهل البيت. يذكرون فضائلهم وقربهم من رسوال الله، ويثنون على سلوكهم وأخلاقهم. ويصلون عليهم. وهم لا يقصدون أزواج الرسول فقط بل جميع أهل بيته وخاصته، بما يشمل فاطمة الزهراء.

لا شك أن خطاب الغلو هو جزء من الخطاب الشيعي، وقد مر الحديث عن بعده التنظيري، الذي نجح بنقل الصراع حول السلطة إلى نزاع حول شرعيتها. فكان تنظير الشيعة للإمامة الدينية نقلة نوعية، حيث اعتبروا الإمامة السياسية امتدادا للإمامة الدينية التي هي إمامة إلهية منصوص عليها، تختص بأئمة أهل البيت، بدءا من الإمام علي حتى المهدي المنتظر. وبهذا سلبوا السلطة السياسية شرعيتها. وحكموا عليها بالغصب والتجاوز على حدود الله تعالى. والحقيقة أنهم لم يسلبوا السلطة السياسية شرعيتها فقط، بل صادروا حق الأمة في الولاية على نفسها. فهي نظرية ثيوقراطية، تعتبر الإمام ظلاً لله، والحاكم بأمره. وهو منصوص عليه، لا

يجوز الخروج والتمرد على سلطته. ولما نظّروا لعصمة الإمام ارتفعوا به فوق النقد والمراجعة. لا يجوز عليه الخطأ والنسيان، ولا تجوز محاسبته، فما يدركه من حكمة لا يدركها غيره!!!.

فالعصمة حصانة ذاتية له، تمنحه قدرات خارقة لذا تقول الرواية الواردة لتنظيم علاقة الشيعي بإمامه، أن (الراد علينا راد على رسول الله، والراد عليه راد على الله، والراد على الله حد الشرك أو الكفر به)[1].

وبالتالي فمركزية الإمام في النظرية الشيعية عموما، وعقيدة الغلاة خصوصا، إنكفاء مرير داخل أروقة الاستبدادين الديني والسياسي، وإطار دوغمائي، يفضي إلى تهميش الأمة، وسلب إرادتها، واستبدال العقل بعقل مطلق يدبّره ويرشده، رغم اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، واختلاف حاجات الإنسان وضرورات المجتمع. ومع غيبة الإمام / العقل المطلق، يكون للفقيه ولاية مطلقة على الشعب، كما هي نظرية ولاية الفقيه، فهي ترجمة حرفية للنظرية السياسية الشيعية، رغم عدم وجود إجماع حول ولاية الفقيه من قبل الفقهاء. بل هناك من يرفضها جملة وتفصيلا ويحصر السلطة بالإمام. فلازم الولايتين التشريعية والتكوينية، استبعاد العقل، وسلب شرعية الأمة، وتكريس الاستبداد والحكم المطلق. فهي قيم متخلفة، لا تصلح أن تكون نظاما سياسياً لشعب يطمح بمجتمع مدني حضاري، يضمن فيه حريته وكرامته. ويتحكم بمصيره ومستقبله. إنه نظام استعبادي بغطاء ديني، لا دليل شرعي عليه، ولا تدعمه آية أولي الأمر لأنها لا تعني التنازل عن حق الشعب في تقرير مصيره. فهي ليست عبودية بقدر ما هي إلزام إجرائي، يمكّن القائد من إنجاز واجباته بسلاسة وأمان. وما عداه لا دليل عليه، والأصل عدمه.

لا شك أن بعض الغلو ردود فعل سياسية محبطة، فأراد تدارك إنكساراته حينما خاض جدل شرعية السلطة، ونظّر للإمامة والولاية الدينية، لكنه تجاوزها من خلال ثقافته وقبلياته وجهازه المفاهيمي القائم على الغلو، فأنتج خصوصيته ومقولاته. فجاءت معالجته لمسألة شرعية السلطة بشكل مختلف، استمرأ فيه الانقياد

---

1 - جزء من مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق، وقد وردت في باب القضاء.

والتبعية. وبالتالي، فالغلو لم يكتف بالإمامة والولاية التشريعية لتبرير شرعية سلطة الإمام، بل نظّر لدور وجودي له، من خلال ولايته التكوينية فضلا عن ولايته التشريعية وإمامته السياسية. والفرق كبير بين الإمامتين: الإمامة الدينية تفترض أن للإمام ولاية مجعولة، شرعا أو عقلا، على التشريع فقط، فامتد عصر النص عند الشيعة حتى نهاية الغيبة الصغرى 329 هـ. وأما الإمامة السياسية فهي امتداد للولاية الدينية وإحدى وظائفها، وليس مستقلة، كي يتصدى لها من يشاء، بل هي نص وتعيين من قبل اللّه تعالى، إرتكازا لنصوص روائية، ومقولات كلامية تبلورت في ظل جدل سياسي وفكري وعقيدي وفقهي محتدم بين المذاهب والفِرق الكلامية ابتداء من نهاية القرن الأول. وكان ثقلها في القرن الثاني، حيث تأسست المدارس الفقهية الكبرى، وظهرت التيارات الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والشيعية. كما بلورت الفِرق والمذاهب رؤيتها العقيدية في هذا القرن بالذات، في ظل جدل حول مجموعة مقولات كلامية، كالجبر والاختيار والقدر والإرجاء وفاعل الكبيرة. فتطور تيار الغلو الشيعي في ظل هذا الجدل. وبالتالي فجميع التيارات الفكرية والفقهية والعقيدية تأثرت بالواقع وأثرت به. فهي مراكمة بشرية، تتقوم بفهمها للنصوص، وأسلوبها في تأويلاتها، وفقا لقبلياتها، وما تملي عليهم مصالحهم الشخصية والسياسية والدينية، خاصة أن علم الكلام لم يكن علما بالمعنى الحرفي، بل كان خطابا أيديولوجيا مهمته الدفاع عن أفكاره، وتقويض أدلة خصومه. وكما تقدم، لا وجود حقيقي للمذاهب والفِرق الدينية إلا بنفي الآخر. ونفيه يمثل تمام حقيقتها. وليس للآخر سوى الإقصاء بل وحتى استباحة دمه وقتله فضلا عن نبذه وتكفيره.

الولاية التكوينية للأئمة من أهل البيت ليست من مختصات غلاة الشيعة فقط، بل هناك من يؤمن بها من فقهائهم وعلمائهم من غير الغلاة. وهناك حد أدنى متفق عليه من قبلهم، والاختلاف بينهم في التفاصيل، وتقدمت الإشارة لهذه الحقيقة. وهناك في الخط المعتدل من يرفضها، ويرفض كل شائبة غلو في العقيدة رفضا قاطعا. بما في ذلك العصمة، حيث يؤمن بالعصمة السلوكية، وحكمة الإمام في قراراته، إضافة إلى تقواه وعلمه، دون أن يسلب بشريته، أو يفترض له مقاماً لا دليل له عليه قرآنيا.

الولاية التكوينية

تعني الولاية التكوينية قدرة الإمام على التصرف بالكون، لوقوعه ضمن سلسلة علل الوجود!![1]. فيكون للإمام جميع ما للخالق من صفات ما عدا الخَلق!!. أو أن فيض الوجود على الموجود يتوقف على وسائط، منها محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، والتسعة الأئمة من ولده. وليست الوسائط قوانين كونية، كما يعتقد العلم والعلماء، وتؤيده التجارب الكونية!!!. وحتى مع ثبوتها، يبقى للإمام دور يتوقف ثبوته على الإيمان والتسليم المطلق. أو بعد خوض تجربة دينية عرفانية روحية عميقة فتتكشف لك الحقائق!!. وبالتالي فهو كلام لا يمكن الاستدلال عليه علميا أو تجريبيا. وغير خاضع لقوانين العقل، بل ويتقاطع مع حقائق الكتاب الكريم. ثم لا معنى للخالقية سوى قدرة الخالق على التصرف بالكون، ومن يأتي بذات الافعال فهل هو خالق مثله؟ شخصيا هذا ما أفهمه عن الخالقية، لكنهم قالوا: إنه لا يتصرف بمعزل عن الخالق، بل بإذنه!!. وهذا كلام غير مقنع أبدا، ويحتاج إلى دليل قرآني واضح لا لبس فيه، فيكون آية محكمة لا تطالها الشبهات، وهذا منتفٍ بالضرورة. فتبقى الولاية التكوينية تفتقر للدليل العلمي، وجميع ما يذكر من تأويلات قرآنية وغيرها، مجرد وجهات نظر، تنهار حينما تصطدم بنقد علمي صارم.

إذاً فمصدر شرعية السلطة وفقا لخطاب الغلو، ليست هي البيعة أو الإمامة الدينية والولاية التشريعية بل مصدرها الولاية التكوينية التي خص الله بها الأئمة بعد الأنبياء والرسل. وهي سلطة واسعة، تتضمن الإمامتين الدينية والتشريعية بالضرورة. فلا نحتاج لدليل لإثباتهما. ومفهوم هذا الكلام عدم شرعية السلطتين الدينية والمدنية، ما لم تكن بإشراف الإمام أو بإذنه، كما بالنسبة لولاية الفقيه التي يعتقد منظّروها بوجود إذن عام للفقيه يمارس بموجبه الحكم والولاية السياسية نيابة عن الإمام المهدي، وهذا كما ترى يتوقف على الإيمان بوجود إمام

---

1 - أنظر كتاب: بحث حول الإمامة، نص الحوار مع السيد كمال الحيدري، حاوره، جواد على كسار، ط 1999م، دار الصادقين، قم، إيران، ص 302. وراجع كتاب: مدارات عقائدية ساخنة، مصدر سابق، ص 283. حيث ناقشت جميع أدلتهم.

غائب منذ 1250عاما وما زال حياً، له ولاية سارية على الناس!، فتسقط ولاية الفقيه لدى من لا يؤمن بالإمام الغائب. بل لا يجوز عند الشيعة الترافع للقضاء ما لم يكن بإشراف الإمام، وهذا واضح في رواية معروفة بـ(مقبولة عمر ابن حنظلة) عن الإمام الصادق. وقد قبلها الفقهاء واستدلوا بها رغم ضعف سندها، لأنها تكرّس سلطتهم، وتحكم بشرعية الأحكام القضائية الصادرة عنهم، دون غيرهم. لكن متى كانت مصلحة الفقيه مصدرا لتوثيق الروايات؟ أليس هذا يجعلنا نشك في كل فتوى فقهية تكرّس مصلحة الفقيه ولو بشكل غير مباشر؟ هذا مجرد علامة استفهام لها مبرراتها، وسؤال ينتظر جوابا صريحا!!!.

تقول الرواية: (سألت الإمام جعفر الصادق: عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل لهم ذلك؟

قال: من تحاكما إليه في حق أو باطل فإنما تحاكما إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به".

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردَّ، والراد علينا، الراد على الله وهو على حد الشرّك بالله)[1].

والرواية واضحة في مضمونها، حيث تسلب السلطة القضائية شرعيتها، علما أن الإمام الصادق عاش في نهاية الدولة الأموية، والمتصدى للقضاء يومذاك فقهاء من أهل السنة. لكن ما يهوّن الخطب ضعف سند الرواية، فلا يمكن الإطمئنان

---

1 - الكليني، محمد بن يعقوب، اصول الكافي، ج1، ص86، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث 10. ووسائل الشيعة، ج18 كتاب القضاء أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

لصدورها وفقا لضوابط الجرح والتعديل. غير أن الفقهاء دأبوا على تسميتها بالمقبولة رغم ضعف سندها، لأنها تكرّس سلطتهم. والالتفاف واضح، فالرواية الضعيفة ضعيفة، ولا يشفع لها قبول الفقهاء مع وجود دواعٍ غير علمية لقبولها. وهذه الرواية الموضوعة تعد اليوم عمدة أدلة ولاية الفقيه. لذا أكاد أجزم بفضل معرفتي الشخصية برؤساء وزراء العراق الثلاثة ما بعد 2003م: (ابراهيم الجعفري ونوري المالكي وحيدر العبادي)، ومعرفة مدى إلتزامهم الديني، أكاد أجزم أنهم استأذنوا مراجعهم الفقهية في التصرف بالسلطة، لأنها لا تحل لغير الإمام أو نائبه وهو الفقيه. بل ربما احتاط بعضهم فأخذ إذن المرجع الأعلى في العراق والولي الفقيه في إيران، باعتباره المتصدي الوحيد الفعلي للسلطة الشرعية، وله ولاية تمتد خارج بلاده. وليس هناك مؤاخذة، فهم إسلاميون، يلتزمون بأحكام وفتاوى الفقهاء، ولا شرعية لأي سلطة زمنية. لذا عندما أدعو إلى فصل الدين عن السياسة، وأرى عدم قدرة الإسلامي على المشاركة الحقيقية في نظام ديمقراطي تعددي، فليس لي موقف من الدين معاذ الله، بل احتراما للدين والمحافظة على قيمه ومبادئه. لأن جميع المذاهب الإسلامية، سنة وشيعة، لا يؤمنون بشرعية السلطة الزمنية. فلا يمكنهم المشاركة الصادقة والإلتزام بالدستور والقوانين بعيدا عن فتاوى وآراء الفقهاء، إلا بعد استئذانهم، فيأذنون لهم من باب حفظ الأمن والنظام. ومعنى هذا الكلام أن الفقيه قادر على تحريك مقلّديه ضد الحكومة أنى شاء!!. فالشيعة يعتقدون بغصبية أي حكومة لا تكون بإشراف الإمام المعصوم أو بإذنه. والشخص الشيعي الملتزم دينيا لا يتصرف براتبه إذا كان موظفا حكوميا، ما لم يستئذن الفقيه أو وكيله. وقد مرت الإشارة لرأي الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه: تنبيه الأمة وتنزيه الملة: فالسلطة وفقا للعقيدة الشيعية منحصرة بالإمام المعصوم المنصوص عليه، وهو مفترض الطاعة، بايعه الناس أم لم يبايعوه، في السلطة وخارجها. وما البيعة التي تحدث عنها القرآن للرسول، والبيعة التي تحدث عنها الإمام علي سوى تأكيد طاعة الناس لهما. والفرق أن شرعيته ستكون سابقة على البيعة، لا أنها تتحقق بالبيعة كما هو النظام السياسي البشري. لأن الإمامة والإمام نص وتعيين من قبل الله تعالى، يفترض أن الرسول قد بلّغ المسلمين به يوم الغدير بعد عودته من حجة الوداع. لكنهم عصوا

آوامره، واغتصبوا الخلافة. فالشعب ليس مصدر السلطة، بل مصدرها ديني، نص وتعين. لذا لا قيمة للانتخابات الرسمية دستوريا في إيران، سوى التعبير عن قناعة شخصية للشعب. ونتائجها لا تمنح رئيس الجمهورية شرعية السلطة، كما في الأنظمة الديمقراطية، بل الولي الفقيه هو الذي يمنحه السلطة، وينتدبه لرئاسة الجمهورية، ومعنى هذا يمكن للولي الفقيه مخالفة نتائج الانتخابات إذا انتخب الشعب غير الأصلح في نظره خاصة!!!.

المشكلة أن الفكر الديني عموما يجترح أفكارا ومفاهيم وعقائد، تتحول بمرور الأيام إلى مرجعيات نهائية، وسلطة فوقيه توجه وعيهم وتفكيرهم وسلوكهم. ثم تندرج ضمن اللامفكر فيه، والممنوع، والمحرم، عندما يضربون حولها مصدات قدسية، ويتولى حمايتها حرّاس العقيدة وجندرمة الخطاب الرسمي. فما نسعى لها هو استعادة بشريتها لنقدها، ومعرفة ظروفها، وكيفية اشتغالها، وفرض حقيقتها، وما هي علاقتها بالنصوص والروايات. فهي قضايا بشرية واجتهادات شخصية، فكيف تحولت إلى جزميات دوغمائية تتحكم بمسيرتنا وبمستقبلنا؟.

فهاجس السلطة لم يفارق الشيعة، كما السنة أبدا، لكن وفقا لرؤيتهم ونظريتهم حول مركزية الإمام وانحصار السلطة وشرعيتها به. وفي محاولة لتدارك الوضع النفسي المنهار، وعدم قدرتهم على الوصول للسلطة، صورت الروايات دولة الإمام المهدي بمثالية غرائبية، في مقابل دولة الخلافة اللاشرعية، واعتبرتها دولة الحق المنتظرة التي سيتولى الشيعة إدارتها. بل حتى الأئمة سيعودون ويحكمون فيها. بمعنى آخر أن الخطاب الشيعي والمغالي بشكل خاص، سلب الدولة القائمة شرعيتها، واستعاضها بمستقبل، جعل الفرد يتوق له ليل نهار، وهي دولة المهدي، دولة العدل الإلهي المعهودة. التي ستكون دولة شيعية يحرم منها عدوهم ومبغضهم. ويعوضون كل مافات. والذي فات هو السلطة، ذلك السحر الذي يسيل له لعاب الجميع، وسفكت لأجلها دماء غزيرة. ودولة المهدي المنتظر عندهم، حتمية تاريخية يتوقف شروعها على إرادة الله، (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ

يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)[1]. فيعيش الشيعي المنكوب لذة الحلم والخيال حينما يترنح في دولة المهدي الموعود ويرى أعداءه تحت قدميه. وقد استعدت العقيدة المغالية لكل شيء، من خلال إجراءات نصية احترازية أقرت بصعوبة تقبل الفكر المغالي عن الإمام وقدراته التكوينية المهولة، واعتبرت الأمر طبيعيا، فهو اختبار لقوة الإيمان ومدى قدرة انفتاح الانسان على الغيب وعلى الأئمة. فمثلا نسبوا للأئمة (إن أمرنا صعب مستصعب، لا يقبله إلا ملك مقرب أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان)[2]. ولا تخفى تناقضات الرواية، فالنص ليس هو الفيصل في قبول القضايا الخارقة والإيمان بالغيب بل هو العقل أولا والكتاب الكريم حينما يؤيد القضايا الغيبية باعتبارها غيبا مطلقا لا يمكن ادراكه من قبل الإنسان. فلا قيمة لأية رواية تتحدث عن أمر خارق، أو تنسب للأئمة وغيرهم من الخوارق والغرائبيات المرفوضة عقلا ولم تؤيدها آية قرآنية صراحة. وقد بينت هذا مفصّلا في كتاب: مدارات عقائدية. حيث نقحت قاعدة فلسفية مفادها: (الممتنع عقلا، لا يُحتمل وقوعه خارجا، سواء كان الامتناع ذاتيا، كشريك الباري، أو لعدم تحقق شرطه كاقتراب النار من الورقة شرط لاحتراقها، او لطبيعة الشيء وتكوينه، كامتناع صدور المعجزات والخوارق الكونية على يد الإنسان حسب طبعه وتكوينه. وما أكد القرآن وقوعه، يُقتصر فيه على مورده)[3]. كما أشرت فيه أن آية (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)[4]. لا علاقة لها بالمهدي الموعد، وموضوعها شيء آخر. ويكفي أنها تأويلات فرضت حقيقتها، وننسى أنها تأويلا وليس نصاً. هكذا يفرض التأويل حقيقته، دون أن يلتفت المتلقي لحقيقته، ودوره في فرضها.

لست بصدد مناقشة أسانيد الروايات المتقدمة، ولا نفي صدورها، ما دامت تؤثث قبليات العقل الجمعي، وهناك من يعتقد ويدين بها. فتبقى محتملة الصدور.

---

1 - سورة الأنبياء، الآية: 105.

2 - بحار الأنوار، مصدر سابق، ج2، ص ١٩١

3 - ص 156.. من كتاب مدارات عقائدية، مصدر سابق.

4 - المصدر نفسه، ص 144.

فربما صدرت فعلا من قبل الإمام ولو بصيغ أخرى، خاصة مع كثافة الشكوك التي تشهد لها الإنقسامات العقيدية داخل الدائرة الشيعية. وهو احتمال وارد لمن يدرس التاريخ الشيعي، فلماذا اللجوء لخطاب تنزيهي تضيع معه الحقيقة تحت وطأة مفاهيم كالعصمة والإنسان الكامل؟. أجد من صالحنا مكاشفة الناس بكل الحقائق للتخلص من عناصر التخلف والرؤية الدينية المنحرفة التي تجافي قيم الكتاب الكريم. والعودة للعقل في بناء حضارتنا ومستقبلنا. كما أن النقد الرجالي لم يجد نفعا، مع رسوخ التصور المثالي، والممارسة اليومية لطقوس الولاية. خاصة ثمة مجموعة مفاهيم يؤمن بها جميع الشيعة، تتجلى من خلال مختلف طقوسهم كالنصوص التي تتلى إبان زيارات الأضرحة المقدّسة، حيث يعلن الزائر جهارا ولاءه للإمام من خلال تأكيد إيمانه بمفاهيم ترتفع به فوق البشر، بينما يؤكد القرآن أن النبي بشر، يوحى له وليس أكثر من ذلك. فلا طريق أمامنا سوى النقد لمعرفة آلية عمل هذه النصوص وكيف استطاعت بناء حقيقتها، وفرض سلطتها، ومحدداتها. فهي ليست مجرد اعتقادات بل تترتب عليها إلتزامات كثيرة ترتبط بمصير الإنسان وسلوكه ومواقفه ورؤيته للذات والآخر. بل تسببت ثقافة الغلو وعقائده بتغيير مفهوم العمل الصالح، من أعمال تعود بالفائدة على الفرد والمجتمع، وتساهم في معالجة مشاكل الناس، إلى مجرد ممارسة طقوسية، وولاء قبلي، وهتك الآخر، وبكاء وعويل وغير ذلك. فالنقد يجب أن يتوغل في أعماق البنية المعرفية لهذا الخطاب، بعد تفكيك أنساقه التي ترتكز لنهائيات وبديهيات مذهبية ينبغي التعرّف على منهج تأصيلها، من خلال مجاميع النصوص التي نظّرت لها.

النص ومشاغبات الغلو

لا شك أن الروايات الدينية كان لها دور التأسيس في ثقافة الغلو، وقد فرضت مرجعيتها، وحقيقتها، ومحدداتها، رغم تقاطعها مع منطقي العقل والكتاب الحكيم، وعدم وجود أدلة على صحة صدورها، فهي تنتمي لنفسها وتتحرك داخل أروقتها الميثيولوجية المغلقة. وقد اعتلت توجّه وعي المتلقي، وتؤثث خلفيته وقبلياته. والأكثر خطرا أنها تمركزت في مخابئ بنيته المعرفية، وشاركت في تشكيل

أنساقه المضمرة، بشكل يتعذر اكتشافها بغير منهج النقد والتنقيب في حقولها المعرفية. وقد نجح خطاب الغلو في أداء رسالته، وترسيخ حقيقته حداً، بات يزدهر في أعماق المتلقي. فالغلو كأية حقيقة لا وجود له خارج الفضاء المعرفي للمتلقي وقبلياته ويقينياته، التي هي بدورها قد أشرف خطاب الغلو على تأثيثها وهندستها. فالغلو يتوارى مع النقد وترشيد الوعي، ويخبو توقده مع يقظة العقل. فالمهيمن العقيدي للغلاة مهيمن عقيم لا ينتج ثقافة وتنويرا، بل يسقط العقل والقيمة المعرفية لآيات الكتاب الكريم، ويرتكز للخرافة والوهم واللامعقول مصدرا لمعارفه وتصوراته.

وهذه الروايات إما أن تكون موضوعة، أو محتملة الصدور. والفرق أن الأولى يمكن نفي صدورها، بأدلة عقلية أو روائية وفقاً لعلوم الدراية والحديث، فتسقط قيمتها، المتوقفة أساساً على صحة صدورها. ومع عدم ثبوتها تبقى مجرد وثيقة تاريخية لدراسة البيئة الفكرية والثقافية، والتعرّف على واقع الوعي العقيدي، ومستوى تطور العقل ضمن إطاره التاريخي. فلا قيمة لأية رواية دينية ينفي الدليل صحة صدورها، مهما كان مضمونها. بل لا معنى لجعلها شاهدا ومؤيدا، لأن العقيدة مرتبطة بالعقل أولا، وفي إطار القرآن ثانية، فهي مسؤولية شخصية محددة بشروط مصادرها. وأما الرواية المحتملة الصدور، فلا يوجد دليل صريح على نفيها، ولا يمكن تصنيفها ضمن الروايات الصحيحة بل ولا حتى الموثوقة. غير أن احتمال صدورها يسمح بتناولها نقديا، سيما مع انتشارها وتسالمها.

وفي كلتا الحالتين لا حقيقة وراء الحقيقة التي يتولى النص خلقها وإنشاءها. إلا أنه يتستر على دوره في وجودها، من خلال أدائه وأسلوبه ومضمونه وطريقة تعبيره، وصفته المتبادرة في ذهن المتلقي المسلم، فيكفي كونها رواية في ثبوت صحتها وانتسابها، لينقلب الموقف من النقد إلى التبرير والاستسلام، خاصة العقل الميثيولوجي، حيث كان يطغى الخطاب الخرافي والأسطوري، وتداول الروايات التاريخية الغرائبية، وهو مستوى الناس آنذاك. فالمتلقي لا يعي دور النص في وجودها بفعل خلفيته وقبلياته ومستوى وعيه وانتمائه، فيعتقد أنها تخبر عن حقائق خارجية أو مُستدل عليها عقلياً وقرآنيا بآيات صريحة لا لبس فيها. فلا تستفزه غرائبيتها، بل يخشع لها، ويؤمن بها ويستسلم لمنطقها، حينما تنسجم مع أمنياته، وتعزز قناعاته.

كما أن خوف الآخرة، وفقدان الأمل بالنجاة، يدفع المتلقي للتشبث بروايات الغلو. فيأتي الإيمان بها مَركَبَ نجاة، سيما وهي تهبط بشروط الجنة إلى مستوى الموالاة ومشاعر الحب لأهل البيت وبغض من عاداهم دون العمل الصالح الحقيقي. فبعض الروايات تؤكد عدم دخول الشيعي النار[1]، لا لعمله الصالح بل فقط لانتمائه المذهبي!!!. ويكفي في عدم صحة صدور هذه الروايات أنها تخالف المنطق القرآني: إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ولا توجد أية قيمة أخرى في التفاضل الديني. أو روايات الشفاعة المهولة عند الجميع، سنة وشيعة. حيث تسقط قيمة العمل الصالح، حينما يتساوى فاعل الخير بمقترف الشر. وأيضا الديانات الأخرى فاليهود شعب الله المختار مهما عملوا لا يدخلون النار، والمسيح لا يدخلونها ببركة التعميد الكنسي.

وكما أن الرواية هي وراء حقيقتها، فأيضا هي التي تصنع رموزها، حتى مع احتمال صدورها. فيتوقف عليها وجود الصورة المثالية للإمام أو الصحابي، وتتوقف هي على وجوده الأسطوري. وهذا دور واضح لتوقف كل منهما على الآخر، والدور باطل منطقياً، لا ينتج علماً ومعرفة. والأمر ذاته حينما تكون الرواية صادرة حقيقة، فأيضا لا يمكن الاحتجاج بها، لعدم ثبوت وثاقة ومنزلة أحد عند الله ورسوله، يكون هو الراوي الوحيد لها، بما في ذلك الإمام وأصحابه ما لم يوجد دليل خارجي يؤكد دعواه. فمن روى بأن النبي ضمن له الجنة، ولم يشهد له أحد، فلا يلزم من كلامه وثاقته وعدله، وحجية خبره، لأنه الراوي الوحيد لها. ولا شك في بطلان رواية الشخص عن نفسه، لقوة احتمال الكذب والاشتباه والمبالغة وروح التفاخر والتنزيه. فالحكم ببطلان هذا النمط من الروايات، مشروع دينيا وعقلائيا. مثلها مثل من ينازع شخصا على ملكية شيء فإن القضاء يطالبه ببينة تؤكد صحة دعواه. بل أن بعض علماء الرجال يحكم بتضعيف وعدم وثاقة من يروي عن نفسه. فالإمام أو الصحابي حينما يتحدث عن نفسه وعن منزلته عند الله وعن كراماته وخوارقه ومعاجزه، نحتاج في المرتبة السابقة إلى دليل خارجي محايد يؤكد صحة كل ما يقول. أو دليل قرآني صريح به وبمعجزاته، كما بالنسبة لمعاجز الأنبياء. ولا تكفي

1 - الشيخ الطوسي، الشيخ محمد ابن الحسن، آمالي الشيخ الطوسي، ص 295.

الرواية عنه في إثبات مضمونها. فروايات الغلو لا تنتج معرفة إطلاقا. وبالتالي، لا وجود لأية معرفة خارج النص، فهو الذي يخلق حقيقته ورموزها، وهو الذي يمهد لقبولها ورسوخها. وهو في كل ذلك يراهن على رثاثة الوعي والخلفية الميثيولوجية للمتلقي، فيمدها باستمرار، للحفاظ على خصوبتها، وقدرتها على مقاومة التحديات من خلال خطاب يغادر العقل، ويرابط داخل اللامعقول، والخرافة.

الغلو ونقد النص

جدير بالذكر أن خطاب الغلو نجح في ترسيخ بديهيات عقيدية، من خلال منهج مراوغ، يعتمد الاستدلالات الساذجة، ويستغل رثاثة الوعي، وانحطاط الثقافة، والبيئة المثيولوجية، فيشاغل وعي المتلقي بمضامين غرائبية خرافية عن الرموز الدينية، يغفلون معها سؤال الحقيقة. أي السؤال عن ذات الرمز وحقيقته قبل الحديث عن خصائصه ومعجزاته وكرامته. فعندما يشاغل النص الوعي الرث بأحاديث خارقة، مذهله، غرائبية لا يلتفت لسؤال الحقيقة، بل تصبح لديه منظومة بديهيات، ومبادئ عقيدية مسلّمة، تندرج ضمن اللامفكر فيه، والمقدّس، الذي يحرم مقاربته، فضلا عن نقده. هذه البديهيات هي التي تمرر روايات الغلو، لتراكم مزيدا من المعرفة المشوهة، العقيمة. فلا دليل على أسطرة الرمز الديني سوى النص ومنطقه ومراوغاته وأدائه، وقدرته في التشويش، وتوجيه العقل الجمعي، المفجوع بوعية. خطاب الغلو لا ينتج معرفة، بل يؤسس للخرافة واستبعاد العقل والمنطق. فهو خطاب مغلق، دائري، يتحرك داخل مداراته، بين الرمز ومضامين النص.

يجب الإشارة إلى مراوغات خطاب التقديس والخطاب التنزيهي الذي يلعب دورا هو الآخر في ترسيخ جملة بديهيات عقيدية، كانت قد انبثقت في بيئة خرافية، ثم ترسّخت تحت فعل التلقين والتربية والتثقيف. وخطاب التقديس يتخفى بظل الأوصاف الأسطورية، والمبالغات التقديسية، ويحقق ما يريد، من خلال سلطته حينما يتمركز في اللاوعي. فقيمة النقد ليس في تناول ما يقوله النص ظاهرا، بل باستدعاء ما لا يبوح به، ويسعى لتمريره دون التصريح به، من خلال قوة أدائه وبلاغته. وقمة وعي الفرد في قدرته على إعادة تشكيل العقل وفقا لسؤال الحقيقة

عـن ذات البـديهيات العقيديـة، وصـفاتها، وخصائصـها، وبشـريتها، ولـيس النقـد انشغالا بظاهر النص، ومـا يبـوح ويتجـاهر بـه، فهذا ليس نقـدا عقليـا وفلسـفيا، ولا يمثل منهج النقد التفكيكي والتحليلي. ولا يصدق أنه حرث وتنقيب في أعمق النص. فالنقد مهمة شاقة، تتطلب أدوات ماضية، ومنهجا عقليا صارما، مع ذكـاء وفطنـة، وقدرة على ملاحقة مراوغات النص، والإمسـاك بهلاميتـه، والوقـوف علـى آليتـه. لـذا تندر القراءة النقدية الفاعلة، ولذا أيضا يتهستر العقل التقليدي من نتـائج النقـد وقـوة محاجـاتـه. إن مهمـة النقـد مهمـة فكريـة وفلسـفية، تتوغـل عميقـا في المضـمر مـن الأنساق، وتواصل تفكيك مرجعياتهـا، وتحليـل مقولاتهـا، كـي نتعـرف مـن خلالهـا علـى حقـائق الأمـور، وخيبـة الـوعي، عنـدما تكتشـف حجـم التزويـر، ومسـاحة اللامعقـول في العقيـدة، الـتي هـي مركـز توجيـه الـوعي، وتشـكيل العقـل. وتقـف بنفسك على خيبات التخلف الحضاري والفكري، حينمـا نحتسـب أن كـل مـا بيـدنا حقائق نهائية، ومـا هـي سوى تزويرات، تخشـى المقاربات النقدية.

الخطاب الديني الرسمي

الناس يدافعون عن عقائد يجهلونهـا، فتبـدو في أعينهم، مقدّسـة، نقيـة ناصـعة، مطابقـة للواقـع. يتقبلونهـا بعيـدا عـن الشـك والمواربـة، بينمـا هـي نسـخة منتقـاة، تمـت صياغتها بعناية فائقـة، كتبهـا خطـاب أيـديولوجي، تنزيهـي، متحيـز، بـالغ في تنزيـه الذات وقدسيتها، ونبذ الآخر وتشويه معالمه، فحجب عنهم تاريخها ومراحـل تطورهـا وسلبياتها وأخطاءها وبشريتها. النسخة الرسمية لكـل عقيدة، نسـخة مشـذبة، خاليـة مـن المؤاخـذات. تم تحصـينها وإقامـة رقابـة صـارمة عليهـا. وخطابهـا خطـاب رسمـي لا يمثـل تمـام الحقيقـة، بـل يمثـل أجنـدة طائفيـة ومذهبيـة وسياسـية وعقائديـة، يسـعى لكسب ثقة الناس وتعاطفهم معه، وتبرير سـلوكه ومواقفـه. فـلا يصـدق إيمـان المـرء ما لم يؤمن عن بيّنة ودليل عقلي.

فالشيعة كغيرهم من المذاهب، يتعاملون مع النسـخة الرسميـة للتشيع باعتبارهـا حقـائق نهائيـة، نشـأت بهـذا التسلسـل والتفصـيل. لكـن الحقيقـة أن الروايـة الرسميـة خطاب بشري، تبجيلي، يتستر علـى تفصـيلاته وحقائقـه، خاصـة أنـه خطـاب متـأخر

علـى القـرون الهجريـة الأربعـة الأولى، وهـي فـترة تأسـيس التشـيع، وصـياغة مقولاتـه ومفاهيمه. فقدم الخطاب الرسمي تفسيرات للأحـداث والمواقـف المختلفـة بمـا ينسـجم مـع رسـالته. فتجاهـل قضـايا وقـرائن لـو اطلعنـا عليهـا، ربمـا احتفظنـا بصـورة أخـرى للعقيـدة الشـيعية ورموزهـا. فمـثلا تـاريخ الأئمـة تـاريخ ملـيء بالمفاجـأت والأحـداث، وكثرة الانشقاقات، والاختلافات حول العقيدة الشيعية ومفهوم الإمامة وعدد الأئمـة والطبيعـة اللاهوتيـة للإمـام. ويكفـي أن النـوبختي، وهـو مـن أعـلام القـرن الثالـث الهجري، ذكـر في كتابه فرق الشيعة: أن الشيعة بعد وفاة الإمام الحسن العسكري قد انقسموا إلى (14) فِرقة[1]، وهـذا مـا أكـده الشـيخ المفيـد[2]. إضافة إلى مواقـف الفِرق الشيعية المتعددة عبر التاريخ كالجارودية، والفطحية والواقفية وغيرهـا وقبلها كثير جدا. فكانت بعد كل وفاة إمام تحصل إنشقاقات، يعتبرها الخطاب الرسمي مواقف ضلال، متهمة في دينها ورؤيتها وإيمانهـا. وهـذا القـدر يؤكـد علـى وجـود آراء أخرى غير الرواية الرسمية، فلماذا اكتسبت النسخة الرسمية صـفة القداسـة، بينمـا اندثرت الآراء الأخرى؟. ولو أن الظروف والتحديات ساعدت تلك الفِرق علـى البقـاء، لبقيت حيـة كـالزيدية، والإسماعيليـة، والعلويـة، فكـل واحـدة مـن هـذه المذاهب أو الفِرق لها خطابها الرسمي، ومدوناتها وأتباعها.

التشـيع مـر بمراحـل عـدة، عـانى خلالهـا طـويلاً، وأُمـتحن في عقائـده ورمـوزه، وكـان الخطـاب الرسمي في مرحلته الأولى يسوده الفكـر المغالي في زمـن بـني نوبخـت وعصـر الغيبـة الصـغرى، حيـث ظهـرت كـثير مـن الروايـات الـتي عملـت علـى إعـادة تشكيل العقـل الشـيعي، وبنـاء منظومتـه ونظريتـه، الـتي تنسـجم مـع الغيبـة وأسـطرة الرموز الشيعية، وعـددهم وتسلسـلهم ومقامـاتهم، ولعـل أفضـل كتـاب للشـيخ المفيـد يمثل اعتدال العقيدة الشيعية هو كتابه: تصحيح الاعتقـاد[3]، الـذي كتبـه ردا علـى

1 - فرق الشيعة للنوبختي، مصدر سابق، ص 96.

2 - الفصول المختارة، الطبعة القديمة، ص258. وأنظر أيضـا: الغربـاوي، ماجـد، الفـرق في آثـار الشيخ المفيد، طبعة مؤتمر الشيخ المفيد، ص5.

3 - للاطـلاع علـى كتـاب الاعتقـاد للشـيخ الصـدوق، وكتـاب تصـحيح الاعتقـاد للشـيخ المفيـد، مصنفات الشيخ المفيد، طبعة مؤتمر الشيخ المفيد، مج5.

كتاب الاعتقاد للشيخ الصدوق (توفي 329 هـ) مع أن الثاني كان أكثر اعتدالا وبشرية في صياغته للعقيدة الشيعية، حيث كان على خط شيخه محمد بن الوليد، من كبار علماء الشيعة، ممن يقول بسهو النبي، وهو رأي المدرسة الشيعية القمّية آنذاك، وعلى رأسها أحمد بن محمد بن عيسى، الذي كان يطرد من قم كل من لا يقول بسهو النبي!!!! ويلعن من يضيف الشهادة الثالثة في الأذان[1]. فلما جاء الشيخ المفيد (توفي 413هـ) تولى بنفسه إصدار أول نسخة رسمية عن التشيع المعتدل، بعد أن أتلف تراث الغلو، ونظّر كلاميا للعقيدة الشيعية، وكتب مدوناته المعروفة في التاريخ والعقائد والفقه، وأعاد صياغة التشيع من خلال نسخة رسمية، بقيت معتمدة إلى يومنا هذا. ثم في العصر الصفوي قام الشيخ محمد باقر المجلسي بإعادة صياغة التشيع، من خلال كتابه بحار الأنوار، كما تقدم تفصيله. وقد احتل بحار الأنوار المكتبة الشيعية وتحول إلى مصدر أساس من مصادر العقيدة، رغم عدم وجود ما يدل على صحة رواياته، وهي كتب وجدها الشيخ المجلسي وجادة[2]، بينه وبين أقرب مصادرها (الشيخ المفيد) 500 عام. وليس له طريق معتبر مباشر لرواياتها، وقد جمعها في كتاب البحار، فتأثر به الجميع بما في ذلك الاعتدال الشيعي. وقد شكلت إيران قبل فترة لجنة لتقييم هذا الكتاب العبء، بعد أن شعرت بثقله، وتداعياته على مستقبل التشيع، وقد ترأس اللجنة المرجع المعتدل المعروف آية الله مكارم شيرازي، وسمعت أنه لم يبقِ من الروايات بعد دراستها متناً وسنداً سوى أربعة أجزاء، صدرت أو ستصدر قريبا. وهذا ما قام به سابقا الشيخ أصف محسني الأفغاني في كتابه النقدي لبحار الأنوار بعنوان: مشرعة بحار الأنوار، حيث حكم بصحة بعض رواياته. لكنهم نقموا عليه ورموه بالردة والتسنن. ثم بعد تقادم النسخ الرسمية لبني نوبخت والشيخ المفيد والمجلسي، تمت بعد الثورة الإسلامية في إيران صياغة التشيع عرفانيا في مدينة قم، مركز الحوزة العلمية والدراسات الدينية،

1 - للاطلاع على الروايات راجع كتاب: من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، ج1، ص188، باب الصلاة، باب: الأذان.

2 - ذكر هذا صريحاً الشيخ المجلسي في مقدمة كتابه بحار الأنوار، ج1، ص3.

تولى التنظير لها خط الغلو والعرفان بزعامة الشيخ جوادي آملي، وتلميذه السيد كمال الحيدري، قبل صحوته المتأخرة، فنظّروا للولاية التكوينية، واعتبروها ضرورة وجودية، لدفع تهمة الشرك عنها. لكن هل يمكن دفعه بهذه السهولة، وقد أصدر كمال الحيدري[1] كماً من الكتب والرسائل الصوتية تتحدث عن منظومة الغلو الجديد والولاية التكوينية التي سلبت بشرية الأئمة، وارتقت بهم لمصاف الخالقية؟. وإلى جانبهما كان الفقهاء الإيرانيون ينظّرون لولاية الفقيه وقيمومته التشريعية والسياسية، التي هي امتداد لقيمومة وولاية الإمام المعصوم. فنظّروا لثيوقراطية الدولة. ومن مجموع الخطين العقيدي والفقهي، ولدت النسخة الرسمية الأخيرة للتشيع، المعروفة بالتشيع الولائي - العرفاني. ورغم بُعد النجف مدينة العلم الشيعية ومركز مرجعية الشيعة في العالم إلا أن التشيع الولائي قد تسرب لها. بسبب مساحات الاشتراك في العقيدة. والتشيع الولائي إضافة عقيدية لا يرفضها الحس الشيعي، لأنه فعلا يؤمن بها لا شعوريا حينما يردد نصوص زيارات الأضرحة ويقرأ أدعيتهم، وهي نصوص صريحة في غلوها. فالجدل سيكون عقيما وفقا للصيغة الرسمية للتشيع، ولا يمكن للنقد أن يؤدي غرضه، ما لم ينتقل بالقارئ لتاريخ التشيع، ليتعرف على منزلة الرموز الدينية. أي نحتاج بالمرتبة الأول إلى أنسنة الرموز، حينما نعيد للأئمة بشريتهم، فنقرأهم ضمن مختلف ظروفهم، ورؤية أصحابهم غير المغالين لهم في عصرهم[2]. فعندما تراجع التاريخ لا تجد أي أثر للتقديس لدى النخبة الشيعية الملتصقة بالإمام والمعروفين بفقاهتهم وعلمهم وورعهم، كزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن يعفور، ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم. فكانوا يجالسون الأئمة، مجالسة الطالب والأستاذ مع إجلال كبير. وينادونهم بأسمائهم، ويجادلونهم علميا. والناس تتعامل معهم على أنهم زعما آل البيت، وفقهائهم لا أكثر.

---

1 - راجع: بحث حول الولاية، مصدر سابق.

2 - مر ما نقله مدرسي طباطبائي من شواهد، واقرأ أكثر تفصيلا كتاب: القراءة المنسية، إعادة قراءة نظرية: (الأئمة الأثنا عشر علماء أبرار) وأربع مقالات أخرى، د. محسن كديور، ترجمة: د. سعد رستم، ط 2011م، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ص 29 وما بعدها.

بين الرواية والعقل

إن عقائد المسلمين عامة وعقائد الشيعة خاصة عقائد روايات ونصوص، ليس لها جذر قرآني، وعقائده واضحة: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)[1]. إضافة للقضايا الكبرى كالإيمان باليوم الآخر. فعقائد الغلو ليس لها جذر قرآني، بل تتنافى مع منطقه، خاصة الروايات التي ارتفعت بالأئمة حد الغلو والشرك مع الله تعالى، وروايات الغلو السني التي منحت الصحابة قداسة هي ذات مفهوم العصمة عند الشيعة، وتقديس الرموز السياسية وسلطة الخليفة. ومشكلة بعض هذه الروايات الجهل التام بظرف صدورها، وكيفية انتشارها، خاصة الروايات الشيعية، فهل صدرت في عصر الإمام أم بعد وفاته؟ هل يعلم بوجودها وتفصيلاتها أم لا؟ علما أنهم أنكروا ما سمعوا من روايات الغلو، وأكدوا بشريتهم وعبوديتهم لله تعالى، وكانوا يتألمون لِما يُشيعهُ خطاب الغلو. فجزما هناك عدد هائل من الروايات صدرت خلال القرون الأربعة، قبل غيبة المهدي وبعدها لتدارك الموقف المتداعي عقائديا آنذاك، ولم يتوقف ضخ الروايات إلا بعد تدوين الكتب والأصول الأربعمئة. لكن ثمة حقيقة أيضا أن رموز الغلو الشيعي هم من حواريي الأئمة ومن مقربيهم، وطالما أكدوا تلقي مضمون أخبارهم ورواياتهم عن الأئمة مباشرة، فهم من خلّص أصحابهم، كمحمد بن عمير، والمعلى بن خنيس، ومحمد بن سنان وغيرهم كثيرون!!!. فماذا يعني هذا؟. هل هناك قدر من الغلو قد صدر عن الأئمة فعلا؟ وإلا كيف نبرر ما رروه مع صحبتهم لهم؟؟.

الغلو بين الآية والرواية

تجدر الإشارة إلى وجود فارق بين الآية والرواية، لذا لا تجد أي جنوح للغلو حول شخصية النبي محمد مفاده آية. بل الآيات أكدت على بشريته، وذكرت ما يشي بتوبيخه أو تحذيره: (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا

---

1 - سورة البقرة، الآية: 285.

مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ)[1] ، (عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)[2] . كانت الآيات تتنزل في حياته، ويتلقاها أصحابه، وهم معه ليل نهار، وأي دعوة غلو تحتاج لدليل ملموس كي يصدقوه. فعندما يدعي الرسول مثلا أنه يعلم الغيب سيختبره مئات الصحابة، فماذا سيكون موقفه إذا أخفق؟. ولو حقا كان يعلم الغيب لوصلنا عدد كبير من الشواهد والأخبار المؤيده. والأمر يختلف بالنسبة لغير الرسول، فإن مصادر الغلو السني والشيعي تنحصر بالروايات. فلا تستغرب استماتة المسلمين في الدفاع عن سيرة النبي والصحابة والأئمة، فليس في الكتاب الكريم سوى تأويلات لا تخدم توجهاتهم الطائفية والسياسية ورؤاهم المغالية!!!. بينما الروايات معين لا ينضب، يحقق لهم جميع طموحاتهم العقيدة التي تستمد ضرورتها من الصراع السياسي التاريخي، ومن حديث الفرقة الناجية.

نتائج وحقائق

وعود على بدء، حول نظرية الغلو ودورها في سلب شرعية السلطة، فهذه النظرية قائمة على مركزية الإمام وولايته التكوينية في سلب شرعية السلطة، وهي محاولة أخرى ضمن جهود المعارضة الشيعية. رغم أنها مازالت أفكارا ومفاهيم في بداية نشأتها، فهو حينما يؤمن بقدرة الإمام على فعل كل شيء، بما فيه الرزق، والشفاء، وإنزال المطر وغير ذلك، يعني أنه صاحب الشرعية المطلقة، فتسقط شرعية أي دولة وحكومة خارج شرعيته. وقد انتظمت هذه العقائد فيما بعد لتشكل نظرية في الإمامة. فهي لم تكن مقصوده بهذا الشكل لكنها نتاج طبيعي للتنظير المتواصل لها. والآن هي نظرية مؤثرة، رغم اندثار القرائن والظروف التاريخية التي كانت محيطة بها، واليوم هناك وعي جديد، بفعل الجهود التنظيرية لمدرسة الغلو الشيعي المعاصرة. إلا أنه وعي تراجعي، راح يطور عقائده، فبين فترة وأخرى

---

1 - سورة الحاقة، الآية: 44.

2 - سورة التوبة، الآية: 43.

تفاجئنا طقوس مغالية جديدة. بحيث أصبح عدد المقدّسات الشيعية يفوق عدد عقائدهم، وفي تناسل مستمر.

لا يمكن للولاية وهي تسلب الشعب حقه واختياره أن تكون صالحة للحكم في مجتمع يطمح أن يكون مدنيا يستوعب التنوع الأثني والديني والثقافي. مجتمع يقوم على المواطنة واحترام الآخر وحقوقه الإنسانية المشروعة. نحن نتطلع لحضارة تقوم على العلم والمعرفة، بعيدا عن الخرافة والوهم. وسلب الإنسان إرادته وحريته. هذه النظريات تسحق الإنسان وتخلق منه كائنا يستمرئ العبودية والانقياد، بعد أن تقتل فيه روح الابداع والعطاء، ويبقى يعيش أحلاماً خيالية لا تمت للواقع بصلة

وبالتالي فالنص هو المحرّك الأساس للفكر العقيدي، وهو الركيزة الأساسية لشرعية السلطة. فيتوقف على صحة صدوره، وصدق دلالاته، شرعية السلطة، وصدق الفكر العقيدي بجميع اتجاهاته. فالنقد والتنقيب في بقعة نصوص القرون الأولى يساعد على فهم النظريات الإسلامية في السلطة والحكم. فهي تستمد من النص شرعية استبدادها، وتهميشها للشعب، ومصادرة حرياته. وهي وراء روح الاستكانة والاستسلام والتبعية. وحينما نكتشف زيف حقيقة تلك النصوص، سنستعيد وعينا، ونلتفت لحاضرنا ونخطط لمستقبلنا، بعيداً عن الاستغلال والتبعية المريرة لأفكار وعقائد تفتقر لمقومات شرعيتها. كما نؤكد ثانية لا يمكن التعويل على الغلو مصدرا للمعرفة، وهو يرتكز للخرافة واللامعقول، ويرفض العقل ويطيح بالمنطق، ويصادر حرية النقد والمراجعة. إن أساس صحة المعرفة هو الدليل البرهاني والرياضي والفلسفي. ولا قيمة لأية معرفة، ما لم تتأسس على مبدأ عقلي – فلسفي، فالاعتماد على المعرفة القرآنية بما يخص الغيب بسبب عجز الإنسان، وتخصص الكتاب، إضافة إلى الإيمان المبرهن حسب الفرض، فالإيمان بالغيب يعود لذات الدليل العقلي والفلسفي الذي يدل على الإيمان بوجود الخالق وصحة نبوة الأنبياء وما جاءوا به من كتب ورسالات سماوية.

الفصل السادس عشر

معرفة الروايات

تمثل النصوص قوام مرجعيات التفكير لدى المسلمين. فتكتسب أهمية كبيرة. وتارة ليست مرجعيات التفكير سوى نصوص متراكمة، تتحكم بتوجيه الوعي، وضبط أداء العقل. لذا أجد من المناسب إضافة ضوابط علمية لتمييز الصحيح عن الضعيف من الروايات، للتخلّص من ثقل التراث وتبعات النصوص، بعد أن أرهقتنا الأحاديث الصحيحة قبل الضعيفة، لأن النص في ثقافة المسلمين يمثل مرجعية نهائية، لجميع تفصيلات حياتهم، وآفاق مستقبلهم، ونافذتهم لمعرفة الغيب. يرتكزون له في تفسير الظواهر الطبيعية والحياتية. يرسم علاقاتهم، ويعيد تشكيل عقولهم، ويتحكم بوعيهم، ويحدد مواقفهم. وهو مصدر معارفهم، وفوق العقل، وحاكم عليه، وموجه له، فتنحصر وظيفته بفهمه وتأويله، وتأصيل علومه. وقد شجع هذا الوعي على وضع الروايات وتوظيفها لمصالح سياسية وطائفية، حتى اختلط الحديث الصحيح بالموضوع، وتعذر الفرز بينهما.

فالنص يشكل خطرا ما لم نعتمد مناهج علمية لتمييز الحديث الصحيح عن الضعيف، ونتعامل مع الصحيح وفقا لتاريخيته وشروط فعلية أحكامه. وعدم الركون للمباني الفقهية والمناهج التوثيقية التي تحكم بصحة جميع الروايات المذكورة ضمن المدونات الحديثية، فإنه منهج خاطئ، فنحن نجزم بوجود أحاديث موضوعة بل وقد كذبوا على رسول اللّه في حياته كما في رواية عن الإمام علي. وبالفعل تضاعفت الروايات الموضوعة بعد وفاته، يشهد لذلك ما ضمته الموسوعات الحديثية بين تضاعيفها من روايات، يجافي بعضها الكتاب الحكيم والعقل، وينسب للرسول ما يحط من مكانته، ويستخف بشخصه. وقد التفت المسلمون لذلك مبكرا، وصدرت ما يعرف بكتب الضعفاء. بل أن وجود مناهج لتوثيق الرواة وما يعرف بالجرح والتعديل، وفهارس الرجال، وعلوم الدراية ومعرفة الحديث، كل هذا يؤكد وجود اختراقات كبيرة للحديث النبوي. خاصة مع كثرة دواعي وضعه

وتلفيقه، تقع على رأسها السياسة، والعقائد، والعداء للدين، والمصالح الطائفية. ولا ننسى الفترة الطويلة للتداول الشفاهي للنصوص التي امتدت لأكثر من مئة وخمسين عاما. وهي فترة كافية لاختراق الحديث النبوي والتلاعب بأسانيده. فالنقل الشفاهي بحد ذاته معضلة كابد بسببها التوثيق من أجل تصحيح أسانيد الروايات، والتأكد من وثاقة الرواة، ومعاصرتهم لمن يروون عنه، وثبوت التحديث بالطرق المعروفة. فقبول مطلق الروايات لمجرد وجودها في كتب الحديث منطق غير عقلائي، لكنه مبنى الإخباريين والسلفيين، وراء تقديس الصحاح الستة والأصول الحديثية الشيعية الأربعة. فينبغي التوقف في كل حديث حتى نثبت صحة صدوره بدليل علمي مقنع، ورغم صحة صدوره ينبغي أيضاً مراعاة قواعد أخرى للتأكد من فعلية أحكامه، وصحة مضامينه.

شواهد الوضع

إن شواهد الوضع واضحة، منها: غرابة الحديث، شذوذه، مخالفته للقرآن والعقل والصحيح الثابت من سنة النبي، مضمون الحديث، خاصة روايات الفضائل التي توظف لمصالح سياسية وطائفية، وهذا ما نصت عليه كتب الدراية. لكن أتوقف قليلا عند بعض هذه الشروط (غرابة الحديث، شذوذه، مخالفته للعقل والاكتشافات العلمية)، فهذه الخصائص لا تنفي صحة صدور الحديث، فربما صدر فعلا، لكنها تُضعف قيمته المعرفية، حيث اعتبرها الجميع من علامات ضعفه، تحت ضغط صورة مثالية، ميثيولوجية للرموز الدينية والتاريخية. وننسى أنهم بشر يتأثرون بمصالحهم الشخصية والسياسية والطائفية، وينتمون لثقافة مجتمع مولع بالغيب واللامعقول. فيجب دراسة الروايات التي تقدم تفسيرات غرائبية للكون وظواهره، والحياة ومشاهدها، وتسرد لنا خرافات وأوهام عن الرموز الدينية، وتضعهم فوق الطبيعة البشرية. فربما صدرت هذه الروايات فعلا، فتكون شاهدا على ما نقول، ونعتبرها نتاجا طبيعيا لعقل محكوم بظرفه الثقافي والمعرفي، ضمن مراحل حياة الإنسان. التبرير لا يغيّر الحقائق التاريخية، وهذه الروايات أفضل شاهد على بشرية تلك الرموز، وإمكانية خطئهم.

وأيضا يمكن عد كثرة روايات الراوي للأحاديث علامة ضعف تثير الاستفهام. فمعدل حفظ الصحابة للأحاديث متقارب، لكن عندما يروي صحابي عددا كبيرا من الأحاديث، يضعنا في ريبة من أمره. خاصة أن النبي كان معروفا بصمته وقلة كلامه. كما بالنسبة للشبهات التي تحوم حول الصحابي أبي هريرة الذي فاقت رواياته ما رواه جمع من الصحابة رغم أنه لم يلتق النبي سوى سنتين!!. وبالتالي فمع تعدد دواعي الوضع فإن كثرة الرواية تعتبر علامة استفهام كبيرة، ينبغي للباحث التوقف عندها واستجلاء حقيقتها.

مناهج التوثيق

مشكلة التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف مشكلة قديمة، تعود إلى بدايات القرن الأول، فتصدى لها الفقهاء والمحدثون، واجتهدوا في وضع ضوابط لصحة الرواية وقبولها، سندا ومتنا. سندا باعتبار رواة الحديث ومدى عدالتهم أو وثاقتهم، واتصال السند، وعدم وجود إرسال أو انقطاع. وأما بالنسبة لمتن الرواية ومضمونها، فاشترطوا عدم غرابتها، وعدم اضطرابها. وشروط أخرى ذكرت في علمي دراية الحديث وعلم الرجال. ثم جاء دور التدوين والموسوعات الحديثة فكان أخطر على الروايات من غيرها، حيث استغل بعضهم تلك الكتب، وسرّب آلاف الروايات الموضوعة. فباتت تلك المدونات الحديثية وبالا وعبئا، شوهت معالم الدين والعقيدة الإسلامية، كالصحاح عند السنة والأصول الأربعة عند الشيعة، وباقي تراث المذاهب الإسلامي الأباضية وغيرها. فالناس لا يتعاملون مع القرآن مباشرة بعد أن أقنعهم الفقهاء والمفسرون بعجزهم عن فهم مقاصده وغاياته. واقتصروا فهمه وتفسيره على التراث.

شخصيا أعتمد منهجا آخر في دراسة الأحاديث ونقدها، فأبدأ من متن الرواية، عكسا لما هو متعارف، من تقديم دراسة السند أولاً، ثم ينتقلون لدراسة المتن. فتجدهم يتخبطون في تأويل الأحاديث الغريبة في مضامينها، أو المخالفة للقرآن والعقل والمنطق، حينما تعتبر صحيحة وفقا لضوابطهم. فصحة الحديث أو اعتباره تجعلهم يشككون في فهمهم دون الشك بصدوره بعد ثبوته ولو بأدلة شكلية

أحيانا، لعصمة قائله. غير أني أتعامل مع الرواية مباشرة، بقطع النظر عن الكتاب الذي وردت فيه، مهما كانت وثاقة مؤلفه. فأبدأ بدراسة متن الحديث ومضمونه أولا، ثم أنتقل لنقد السند وتصحيح رواته. فما خالف كتاب الله فهو زخرف كما في الحديث المروي. ولا أعتني بحديث يخالف: العقل والمنطق والقوانين الكونية والقيم الإنسانية. أو يكرّس الظلم والاستبداد والاستهانة بالإنسان وعقله ووعيه. فوجود الرواية في كتاب ليس دليلا على صحتها، وصحة صدورها، ومطابقتها للواقع، مهما كانت وثاقة مؤلفه، لاختلاف مباني توثيق الروايات، وجهلنا بمنهجه. ولو اطلعنا عليه قد لا نتفق معه، وما يراه ثقة من رواة الحديث ربما ليس كذلك عندنا. خلافا لمبنى المدرسة السنية التي تصرّ على صحة جميع روايات الصحاح الستة. ومثلهم الإخباريون من الشيعة الذين يعتقدون بصحة روايات جميع الأصول الشيعية. وهو أيضا مبنى قدماء الشيعة. لكن كم من رواية دست في كتب صحيحة من أجل تصحيح طرقها؟ خاصة أن شرط صحة الرواية عندهم، ترتبط بأسانيدها، ومدى وثاقة رواتها، وعدم وجود إرسال او قطع في طرقها، وعدم وجود اضطراب او تناقض في متنها، وعدم مخالفتها للكتاب والعقل، وأشياء أخرى مذكورة في محلها، على الباحث مراجعتها والاستفادة منها.

ثم حتى لو كانت الرواية صحيحة فلا يؤخذ بها إلا بشروط، فالروايات المتعلقة بالقضايا الكونية وقوانينها مثلا لا قيمة معرفية لها، لأنها تمثل وعيهم العلمي آنذاك، وهو وعي بدائي، قائم على تفسيرات خرافية، وهذا واضح من خلال ألسنة الروايات التي تتحدث عن تفسيرات لا علاقة لها بالعلم وقوانينه، وتنسب علل الظواهر لقضايا غيبية لا دليل عليها، كالجن، أو الحيوانات الخرافية، أو تربطها بالملائكة في أحسن الأحوال. بينما تطورت العلوم بشكل هائل، وقد اكتشفت القوانين التي تتحكم بحركة الكون ومداراته. فتسقط تلك الروايات التاريخية عن الاعتبار بغض النظر عن قائلها، مهما كانت معتبرة أو صحيحة.

كما ينبغي التنبيه أن الآيات التي تعتبر بعض ظواهر الطبيعة كالأعاصير والزلازل والأمطار غضبا إلهيا لا تنفي القوانين التي تتحكم بها. فهي لا تقول أن الخالق عطل القوانين الكونية وأنزل المطر عذابا على الكافرين. بل انها جرت

وفقها. وأما الآيات الكونية في القرآن فهي في سياق هدفه التوحيدي الذي يريد بيان حقيقتها، بأنها أجرام سماوية تتحرك وفقا لقوانين الكون العظيم، وليست هي ألهة تعبد من دون الله كما يعتقد عبدة النجوم والكواكب، فينبغي قراءتها وفقا لهذا الفهم العقيدي، وعدم البحث عن مدى صدقيتها ومطابقتها للواقع. ومن باب أولى عدم اللهاث وراء الآيات للبحث عن مدلولاتها العلمية، كما يفعل أصحاب التفسير العلمي للقرآن الكريم، فهو ليس كتاب للفلك أو الفيزياء، بل كتاب هداية.

وأما في نقد النص والدراسات النقدية فأأخذ بنظر الاعتبار قوة تأثير الحديث. واستدعي المهمش والمتروك والضعيف وجميع التراث كي اكتشف المستبعد والمسكوت عنه، واتقصى مساحات اللاوعي، وأدرس براعة النص وقدرته على خلق حقيقته. فالحديث كغيره من النصوص يُظهر ويخفي، يبوح ويتستر، يركّز ويقصي. النص له غاية وهدف، وهو يؤدي وظيفته المعرفية، وتحقيق غاياته، من خلال طريقة أدائه، وأدواته التعبيريه، ومجازاته، ودلالالته. لذا ينجح النص، خاصة الروايات التي تنتسب للرسول، تنجح في خلق حقيقتها، بعيدا عن الواقع وحقائقه. فكما يجب معرفة تاريخ الأحكام الشرعية وفلسفة تشريعها، وهذا ما أصر عليه، فكذلك ينبغي دراسات الروايات علميا، والاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية. الرواية خطر على العقل المسلم، فيجب تفكيك خطابها، وتحليل مقالاتها، لمعرفة ما لا يقوله النص، ولا يدلي به صراحة.

حجية السنة

إن حجية الحديث وأهميته تتوقف على حجية السنة النبوية، وهي مسألة يجب حسمها أولا، فأذا ثبتت حجية السنة يأتي الكلام عن الحديث، وأهميته ودوره، وضروراته، وإذا ثبت العكس تصبح السنة اجتهادا شخصيا للنبي مقابل النص المقدس / القرآن. وبهذا يتضح أهمية الأحاديث الشيعية التي أمتد عندهم عصر النص لأربعة قرون حتى نهاية الغيبة الصغرى للإمام المهدي 329 هـ، فحجية أحاديثهم تتوقف على مقدمات لسنا بصددها الآن. ولا تتوقف على حجية السنة، إلا إذا دل الدليل على ذلك.

لا شك إن التشريع مقتصر على الله تعالى، يقول في كتابه مخاطب النبي: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ). وقد بين دور النبي بوضوح من خلال آياته، فهو مبلغ، ومبشر، ونذير، ومفصّل. يُعلّم الناس الكتاب والحكمة. وعليه لا حجية لأحاديث النبي مطلقا في غير الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب المجيد. ووجود الحكم الشرعي في القرآن يعد شرطا لحجية قول النبي الكريم، عندما يكون تفصيلا وبيانا له. وبالتالي لا شك في حجية قول النبي فيما يخص تفصيلات الأحكام الشرعية المبينة في الكتاب الكريم. لكن الكلام حول غيرها من أحاديثه وسنته، ومطلق سيرته (قوله وفعله وتقريره)، فهل هي حجة مطلقا أم لا؟. فمن قال بمطلق حجيتها ذكر أدلته، ومن خصصها، بيّن مبرراته. والحقيقة أن السنة النبوية مستويات، تختلف في أحكامها بين الإلزام والاستحباب والقضايا الشخصية:

- تارة تكون السنة النبوية تفصيلا وبيانا للأحكام الشرعية الورادة في القرآن، فتكون حجة، خاصة التشريعات المجملة كالصلاة وتفصيلاتها. إذ لا سبيل آخر لمعرفتها سوى الحديث. فلا تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، وتبقى مطلقة في حجيتها وإلزامها. أو نقدم فهما آخر لمفهوم الصلاة، وحينئذٍ لا يتوقف فهم تفصيلاتها على رواية نبوية شارحة. وأما التشريعات القضائية والاجتماعية والحقوقية فتتوقف فعليتها على فعلية موضوعاتها، المتوقفة أساسا على فعلية شروطها وقيودها. فيتغير الحكم بتغير الموضوع. وحينما يكون الحكم فعليا، تكون الروايات من باب التطبيقات. فعندما يفرض النبي الزكاة على خصوص الغلّات الأربعة (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، فهو ناظر إلى بيئة المدينة ومحصولاتها من الحبوب آنذاك. وهذا لا يمنع أن يفرض الفقيه فيما بعد الزكاة على حبوب تُزرع في بيئة أخرى كالرز، لأن مدار الزكاة على القيمة التجارية للمحصولات الزراعية ولا خصوصية لها سوى زراعتها في هذه البيئة دون تلك، وإلا ستسقط فريضة الزكاة في الأراضي والحقول التي لا تزرع فيها الغلاة الأربعة المذكورة في الروايات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، ولا أحد يقول بذلك، لأن الزكاة ركن أساس، يتوقف عليها قوت الفقراء والمحرومين. بل قد يتخلى المزارعون عن زراعة تلك المحاصيل هروبا من ضريبة الزكاة، فيعم القحط في بلاد المسلمين، فمن سيكون المسؤول حينئذٍ؟.

فرواية الرسول هنا من باب التطبيق والمصداق. ويبقى الحكم للآية وظروف بيئة الفقيه.

- وقد تنقل لنا الروايات أحكاما ولائية للنبي الكريم خلال وجوده في المدينة، فكان يصدر أحكاما باعتباره وليا وقائدا ومديرا، تفرض عليه الضرورة الإدراية أو السياسة اتخاذ قرارات آنية، فتكون حجة في زمانه فقط، وليس لها إطلاق يمكن الاحتجاج به شرعا. كتحريمه بيع الماء لسبب يخص ذلك الوقت. وهذا لا يمنع الاستفادة من الموقف والحكم الولائي ومناسباته والاستفادة منهما في اتخاذ قرارات مشابهة.

- وثالث، تكون أحاديثه في الأخلاق والقيم والمبادئ، باعتباره مثالا وأسوة وقدوة للمسلمين، فتكون ملزمة أخلاقيا، وليس لها إلزام شرعي يقتضي حجيتها. فهي أحاديث ترتبط بالسلوكين الفردي والاجتماعي لتقويم أخلاق الناس. (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)[1].

- ورابعا: هناك روايات، وهي كثيرة تتحدث عن النبي كإنسان وشؤونه الشخصية، يحب هذا الطعام، ويكره ذاك، ويعجبه هذا اللون من اللباس ولا يرغب بغيره. فلا حجية لهذه الأحاديث إطلاقا فهي شأن شخصي متعلق بمذاقه البشري. لكن الفهم المتحجر فرضها على بعض المسلمين كواجبات شرعية باعتبار حجية مطلق سنة الرسول قولا وفعلا وتقريرا. فألغوا إنسانية النبي وبشريته بينما تؤكد الآية القرآنية أنه بشر مثلنا: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ)[2].

- وخامسا، هناك أحاديث تتعلق بأحكام خاصة بالنبي دون غيره كوجوب صلاة الليل مثلا. فهذه أيضا ليست حجة على أحد غيره.

من هنا تتضح هناك فلسفة عميقة وراء عدم اهتمام النبي بكتابة سنته، تتعلق بالفهم الديني، وضرورة تجدد قراءة النصوص، في إطار المتغيرات الزمانية والمكانية.

1 - سورة الأحزاب، الآية: 21.

2 - سورة فصلت، الآية: 6.

المشكلة الأساس اليوم، أن جميع الروايات هي روايات آحاد، ولا حجية لخبر الآحاد إلا من خلال جعل الحجية الشرعية له، وهذا متفق عليه عندهم. وما لم يكن الخبر حجة فلا منجزية له ولا معذرية، ولا يمكن الجزم بصدوره، ومطابقته لنفس الأمر والواقع. غير أن الشارع كما يقولون قد جعل الحجية لخبر الواحد في روايات الأحكام خاصة، كي لا ينسد باب العلم والعلمي، فنقتصر عليها. وبالتالي لا قيمة معرفية لكل ما يروى ما لم يتوفر على شرط صحته. وهذا أشبه بالمستحيل باستثناء الروايات المتواترة. خاصة مع تأخر التدوين لما بعد سنة 150 هـ، حيث بقي تداول الروايات الدينية والتاريخية شفاهية. وهذا بحد ذاته إشكال مرير، لا تنفع معه الترقيعات. بما فيها التوثيقات، لأن الاشكالات أكثر تعقيدا، لمن هو مختص بهذا الأمر. ولا تنس الدوافع الطائفية والمذهبية في التدوين. ولا تتغاضى عما فعله بعض الرواة عن حسن نية، دفاعا عن الدين والنبي العظيم. وبالتالي:

- الرواية الصحيحة هي الرواية التي نجزم بصدورها عن النبي. أو هي الرواية التي تورث العلم واليقين بصدورها. فتكون حجة لحجية القطع والجزم بصدورها. باعتبار أن حجيته ذاتية، وليست مجعولة.

- لا يمكن العثور على هذا النوع من الروايات بعد 1400عام على وفاة النبي، والتداول الشفاهي للنصوص، وكثرة دواعي وضع الأحاديث ونسبتها له.

- يستثنى الأحاديث المتواترة، وهي نادرة، لأنها تتطلب رواية الحديث من قبل عدد كبير من الرواة، في كل طبقة من طبقات التاريخ، يتعذر معه تواطؤهم على الكذب، وهذا أشبه بالمستحيل، إلا بخصوص النبوة، والقرآن، والعبادات، التي يتحدث عنها الناس جميعا. والتواتر لا يكشف عن الواقع، لكنه يورث القطع، فيكون منجزا ومعذرا في مقام العمل والامتثال، باعتبار حجيته الذاتية.

- هذا الشرط لا يغني عن شروط أخرى. ولا يكفي تواتر صدوره بل يجب أن لا يتقاطع مضمون الحديث مع ضرورات الرسالة، ودور الدين والإنسان في الحياة.

- فحديث الغدير مثلا حديث متواتر، كما يقولون، وتتوقف عليه قضايا عقائدية مهمة. وهو رغم أهميته والدراسات التي تدور حوله، لكن لا أحد يلتفت

لنقطة خطيرة جدا، تنخرم معها حجيته لو ثبتت صحة صدوره تواترا، لأن هذا الحديث يربط القرآن الذي هو نص مقدس متحرك، يواكب الحياة والرسالة، يربط فهمه نهائيا بعقل زمني، محدود، فليس من الممكن ربط القرآن بسُنة النبي مطلقا، ولا يمكن ربطه بعقول بشرية محدودة كأهل البيت رغم جلالتهم وعلمهم وتقواهم وورعهم، لكن المسألة أعمق بكثير مما يتصور، لأنها ترتبط بنظام اللغة والمعرفة البشرية. ففي كل مرحلة هناك فهم للقرآن وفقا لقبليات المتلقي وظرفه وثقافته، ولا استثناء لأحد في هذه القاعدة، بل هي طبيعة التلقي المعرفي، وارتباطه باللغة وكيفية تكوّن المعلومة. فينبغي تأويل الحديث وفهمه ضمن ظرفه، وضروراته. وهذا رأي خاص يعتمد، على فهم فلسفة الدين، وعلاقته بالعقل والمعرفة البشرية، وليس بالضرورة أن يقتنع به العقل التراثي، بل يتوقف قبوله على أختراق جملة يقينيات. من هذا المنطلق تبدو مقارنة نسخ الحديث ضرورية، للتعرف على خصوصيات كل منها، ومدى توافقها مع الشرط المتقدم، فكما هناك نسخه تربط القرآن بالسنة، وأخرى تربطه بعترتي أو أهل بيتي، هناك نسخه ثالثة، لا تخدم أحدا، تستبعد دائما. نسخه مجردة، تكتفي بالقرآن: (تركت فيكم كتاب الله ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا)، وهي النسخة التي تربط القرآن بظرفه الزماني، وبمتغيرات ضرورات الإنسان ومواكبة العصر. وهذه النسخة التي يجب التركيز عليها ودراستها، ولا يجوز ربط القرآن بالسنة أو العترة مطلقا، من أجل مواكب القرآن لتطورات الحياة، وحاجات الإنسان والمجتمع.

- وجود الرواية في الصحاح الستة أو الأصول الحديثية الأربعة للشيعة لا يعني صحة صدورها. بل كل رواية تحتاج لدليل خاص بها. فقد يكون مؤلف الكتاب ثقة عند شخص، وليس بثقة عند آخر. وقد يكون منهجه في توثيق الروايات متوافق مع فقيه، متقاطع مع آخر. ولو اطلعنا على مبانيه قد لا نتفق معه.

- لا يكفي صحة صدور الرواية في حجيتها، ما لم تستوف الشروط الأخرى، كعدم معارضتها للعقل والاكتشافات العلمية، والبراهين الرياضية، ولا تتحدث عن خرافات وقضايا ممتنعة في ذاتها كعلم الغيب، ومعرفة جميع اللغات، وغيرها من أوهام العقل التراثي.

- كل رواية لا يمكن الجزم بصحة صدورها فليست بحجة، لأن الحجية إما ذاتية حينما تلازم القطع والجزم واليقين، كما في الخبر المتواتر فيكون حجة لحجية القطع. أو لم يكن كذلك فلا حجية له بذاته.

- جميع الأحاديث باستثناء الصحيحة هي روايات آحاد، لا يمكن الجزم بصحة صدورها، ولا تورث سوى الظن، والظن لا يغني من الحق شيئا (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)[1]، فلا تكون حجبة بنفسها. وخبر الآحاد هو الخبر الذي ينقله راوٍ واحد أو أكثر لا يتجاوز الثلاثة، عن آخر مثله، حتى نهاية السند.

- قالوا بأن الشارع المقدس جعل الحجية للخبر الواحد، والحقيقة لا توجد آية تصرح بذلك، لكنهم نظروا لهذا الجعل من خلال أدلة اجتهادية، تأثرت بقبليات الأصولي ووعيه. فاكتسبت بمرور الأيام قداسة علمية من خلال تعهدها، حتى غدت قواعد فوقية، تفرض سلطتها على الفقيه، فيأخذ بالخبر الواحد ويستدل به إستنادا لها. ومن لم يقتنع بهذه الأدلة، فلا حجية لأي خبر من آخبار الأحاد. وهذا ما كان عليه علماء القرن الخامس، حيث كانوا لا يعملون إلا بالخبر المتواتر. وبعضهم اعتمد تصحيح الأخبار المروية في كتاب صحيح من كتب الرواة الموثوقين. وأيضا كان بعضهم يشترط عدالة الراوي، لا فقط وثاقته، التي تعتمد هي الأخرى على حجية خبر الواحد، وحجية مؤلفي كتب فهارس الرجل. وهي قضية معقدة، لكن الخطاب الديني اختط له طريقا، لا يمكن الحياد عنه، ومضى التشريع هكذا، وسيبقى ما لم تتسرب الشكوك لتلك اليقينيات القاهرة.

- والأهم والأخطر الموضوعية في دراسة الروايات والأحاديث والأخبار، فثقافة القارئ، ويقينياته، وعقائده، ورغباته تلعب دورا في قبول أو رفض الخبر، فيقبل منها ما يلائم توجهاته ويرفض ما يخالفها مهما كانت الرواية صحيحة. وبالتالي فثمة مرجعيات تتحكم في نقد النص، فكيف يمكن تداركها؟ وثمة إشكاليات تترتب على هذه الإشكالية بالذات، فكيف نثق بآراء الفقهاء والمحدثين؟

---

1 - سورة يونس، الآية: 36.

- كما أن أغلب الروايات ليست نصا لما أدلى به النبي، بل منقولة بالمعنى والمضمون، أي ما فهمه الراوي لقول النبي!!!. فكيف تنسب للرسول وتكون حجة على الفقيه، والراوي يتأثر بخلفيته وثقافته ومعرفته ونزعاته وميولاته وتوجهاته؟.

- ثم مشاكل أسانيد الروايات كثيرة، خاصة ما يعرف بـ(العنعنة)، التي لا تعني السماع المباشر، فكيف يمكن الجزم بصحتها؟ وهي من أخطر الإشكالات التي تواجه أسانيد روايات الآحاد، والتي هي مدار استنباط الأحكام الشرعية لدى الفقهاء..

- وخلاصة الكلام: لا يمكن الوثوق بنص تاريخي مطلقا سوى القرآن، الذي تعهد به جميع المسلمين، على أن يُقرأ ضمن شروطه التاريخية، ومنطقه الداخلي، ومنهجه في المحكم والمتشابه من الآيات، ومعرفة تاريخ الآية وظرف نزولها، وما علاقتها بالهدف الأساس من الدين وخلق الإنسان، وغير ذلك. لنتجاوز محنة العقل التراثي، وما رسّبته الروايات والأحاديث من مفاهيم، كرست الجهل والتنابذ وروح الإنقياد والتبعية. وشوّهت معالم الدين وهدف الإنسان في الحياة. وهذا يتطلب إعادة النظر في منظومة القيم الأخلاقية والمعرفية، وجميع قبليات الفرد ويقينياته، بما يتيح تشكيل العقل وفق أسس جديدة.

***

ماجد الغرباوي

- باحث بالفكر الديني . يسعى من خلال مشروعه الى: ترشيد الوعي عبر تحرير الخطاب الديني من سطوة التراث وتداعيات العقل التقليدي، ومن خلال قراءة متجددة للنص الديني تقوم على النقد والمراجعة المستمرة، من أجل فهم متجدد للدين، كشرط أساس لأي نهوض حضاري، يساهم في ترسيخ قيم الحرية والتسامح والعدالة، في إطار مجتمع مدني خالٍ من العنف والتنابذ والاحتراب... ويشتغل ماجد الغرباوي على موضوعات: فكر النهضة ونقد الفكر الديني، التسامح، العنف، الحركات الاسلامية، المرأة، الاصلاح والتجديد، ...

- متخصص في علوم الشريعة والعلوم الإسلامية.
- مؤسس ورئيس مؤسسة المثقف العربي – سيدني.
- كان رئيسا لتحرير مجلة التوحيد (الأعداد: 85 - 106).
- أصدر سلسلة رواد الإصلاح، وكان رئيساً لتحريرها.
- كان عضو الهيئة العلمية لكتاب التوحيد.
- شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات العلمية والفكرية.
- مارس التدريس ضمن اختصاصه في المعاهد العلمية لسنوات عدّة.
- حائز على عدد من الجوائز النقدية والتقديرية عن أعماله العلمية.
- كتب عن منجزه الفكري والثقافي والأدبي عدد من النقّاد والباحثين، عرب وأجانب.
- له 26 عملاً مطبوعاً، تأليفاً، وتحقيقاً، وحواراً، وترجمة، إضافة الى عدد كبير من الدراسات والبحوث والمقالات في مجلات وصحف ومواقع الكترونية مختلفة.

صدر له

- إشكاليات التجديد (3طبعات)، 2000م و2001م و2016م
- التسامح ومنابع اللاتسامح .. فرص التعايش بين الأديان والثقافات (طبعتان)، 2006م و2008م.
- تحديات العنف، 2009م.
- الضد النوعي للاستبداد .. استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، 2010م.
- الشيخ محمد حسين النائيني .. منظّر الحركة الدستورية (طبعتان)، 1999م و2012م.
- الحركات الإسلامية .. قراءة نقدية في تجليات الوعي، 2015م.
- جدلية السياسة والوعي .. قراءة في تداعيات السلطة والحكم في العراق، 2016م.
- النص وسؤال الحقيقة .. نقد مرجعيات التفكير الديني، 2018م
- الشيخ المفيد وعلوم الحديث، 1992م.

- ترجمة كتاب الدين والفكر في شراك الاستبداد ، 2001م.
- تحقيق كتاب نهاية الدراية في علوم الحديث

كتب صدرت عنه

- جدلية العنف والتسامح .. قراءة في المشروع الإصلاحي لماجد الغرباوي/ د. صالح الرزوق، 2016م.
- المرأة والقرآن .. حوار في إشكاليات التشريع / حاورته: د. ماجدة غضبان، 2015م.
- إخفاقات الوعي الديني.. حوار في تداعيات النكوص الحضاري / حاوره: سلام البهية السماوي، 2016م.
- رهانات السلطة والحكم في العراق .. حوار في أيديولوجيا التوظيف السياسي / حاوره: طارق الكناني، 2017م.
- مدارات حوارية ساخنة .. حوار في .. حوار في مُنحنيات الأسطرة واللامعقول الديني / حاوره طارق الكناني، 2017م.

مؤسسة المثقف العربي

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في 2010/01/05م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وايجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات أخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الإنسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسة المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج أستراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

- نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.
- ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.
- نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.
- نحارب العنف والتحريض والتكفير.
- نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض.
- نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض.
- نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث والتحديات، ونعرّف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.

ماجد الغرباوي

رئيس مؤسسة المثقف العربي

المحتويات